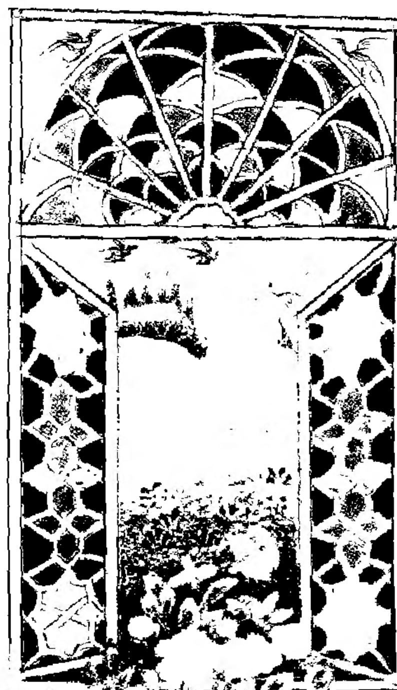
بسم الله الرحمن الرحيم

ترجمه

اسفار

صدرالمتألهین شیرازی (ملاصدرا)



باب اوّل و دوم

احکام نَفْس
ماهیتِ نَفْس

باب سوم و چهارم

قوای نباتی
قوای نفوس حیوانی

باب پنجم و ششم و هفتم

ادراکات باطنی
تجرّد نَفْس ناطقه
حالات نَفْس ناطقه

ترجمهٔ اسفار اربعه

سفر چهارم
از خلق به خلق

۴/۱



انتشارات مولی

ترجمه

محمد خواجوی

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ق.
[الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة. فارسی]
ترجمه اسفار / صدرالمتألهین شیرازی (ملاصدرا)؛
ترجمه محمد خواجوی.— تهران: مولی، ۱۳۷۸ -.
ج.
- ISBN
ISBN 964-5996-39-2 (ج. ۱):
ISBN -.(ج. ۳. ق. ۱) 964-5996-42-0
ISBN -.(ج. ۳. ق. ۲) 964-5996-43-0
ISBN -.(ج. ٤. ق. ۱) 964-5996-46-5
(ج. ٤. ق. ۲) 964-5996-47-3
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
مندرجات: ج. ۱. ترجمه اسفار اربعه: سفر اول از خلق به حق.-- ج. ۳. ترجمه اسفار اربعه: سفر سوم از حق به خلق.-- ج. ٤. ترجمه اسفار اربعه از خلق به خلق.
(ج. ۳. ق. ۱. ۲): چاپ اول: ۱۳۷۹.
(ج. ٤. ق. ۱. ۲): چاپ اول: ۱۳۸۰.
۱. فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱٤.
الف. خواجوی، محمد، ۱۳۱۳ - ، مترجم. ب. عنوان.
ج. عنوان: الحکمة المتعالیة فی اسفار الاربعة. فارسی. د. عنوان: اسفار اربعه.

BBR۱۰۸٤ ۱۸۹/۱
۱۳۸۰

کتابخانه ملی ایران
محل نگهداری
م۷۸-۹۱۰٤*



تهران: خیابان انقلاب ـ چهارراه ابوریحان ـ شماره ۱۲۸۲
تلفن: ۶۴۰۹۲۴۳ ـ نمابر: ۶۹۴۶۴۲۹ ـ ص. پ. ۷۴۶ ـ ۱۳۱۴۵

۱۱۲/۲
۸۳

شابک: ۵ ـ ۴۶ ـ ۵۹۹۶ ـ ۹۶۴
ISBN 964 - 5996 - 46 - 5

ترجمهٔ اسفار اربعه
سفر چهارم ـ جلد اول
صدرالمتألهین شیرازی ـ ملاصدرا
ترجمه: محمد خواجوی
چاپ اول: ۱۳۸۰ = ۱۴۲۲
چاپ دوم: ۱۳۸۳ = ۱۴۲۵
تعداد: ۱۶۰۰ نسخه
لیتوگرافی: تصویر
چاپخانه: ایران مصور
صحافی: امین
حروفچین و صفحه‌آرا: مریم محقق بنایی
نگارهٔ روی جلد: استاد زینت‌السادات امامی
۴۵۰۰۰ ریال

فهرست مطالب

باب سوم: قوای نباتی

(۶۹-۱۴۴)

باب چهارم: قوای نفوس حیوانی

(۱۴۷-۱۹۲)

فهارس

(۳۹۴-۳۷۹)

هو

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب‌العالمین و صلی‌الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین، اما بعد: چون کار ترجمهٔ کتاب کبیر اسفار صدرالمتألهین پایان پذیرفت و همت را مصروف بر ترجمهٔ کتاب کبیر فتوحات مکیهٔ شیخ اکبر، آن اقیانوس عظیم نمودم، جناب آقای مفید ـ مدیر محترم انتشارات مولیٰ ـ درخواست توضیح و تفسیر مواردی چند از مقولات و مطالب را کردند، از طرفی چون در کار ترجمهٔ کتاب فتوحات بودم، درخواست ایشان تقریباً تَعَزُّبٍ بَعدَالهِجرَة بود و دوباره خویش را از این قالب در آوردن و به قالب دیگر فرو رفتن مشکل می‌نمود، لذا چون مطلب، مطلب علم بود و باعث استفادهٔ همگان، خویش را مجرد ساختم و درنتیجه این دستینه فراهم آمد، بنابراین نخست دربارهٔ حرکت و انقسامات آن سخن می‌گوییم و سپس به مطالب دیگر ـ بعون الهی ـ می‌پردازیم.

حرکت و انقسامات آن

صدرالمتألهین گوید: حرکت به معنای جنبش، در مقابل سکون است،

یعنی نفسِ خروج شئی از قوه به فعل و حدوث تدریجی، نه آنچه که به‌وسیلهٔ آن، شئی از قوه به فعلیت خارج می‌شود، موجودات از جهتی بالقوه‌اند و از جهت دیگر بالفعل، ولی موجودات دیگری هم هستند که از هر جهت بالفعل‌اند ـ مانند عقول ـ و موجود دیگری هم هست که از هر جهت بالقوه می‌باشد ـ مانند هیولای نخستین ـ که فعلش در بالقوه بودنش است تا تقوّم به هر صورتی یابد.

موجودات بخش اول مرکّب از دو اَمر می‌باشند: با یکی بالقوه می‌باشند و با دیگری بالفعل، حیثیت قوه شأنش خروج از حالت موجود است ـ یا تدریجی و یا دفعی ـ بخش اول که خروج به‌طور تدریج می‌باشد معنی حرکت است، پس حرکت عبارت از فعل است و کمال اوّل چیزی که بالقوه ـ از آن جهت که بالقوه است ـ می‌باشد و تفصیلش در سفر اول از کتاب کبیر اسفار ـ در مرحلهٔ هفتم آن ـ آمده است.

ارسطو قایل است که حرکت، اوّلین کمال ـ برای موجودی که قابلیت کمال دیگر را دارد ـ می‌باشد و آن به شش امر تعلق دارد: فاعل حرکت؛ قابل حرکت؛ مافیه الحرکة؛ ما منه‌الحرکة؛ ما الیه الحرکة ـ زمان حرکت، و چهار قسم است: حرکت در «کم» یعنی مقدار، مانند حرکت دانه در رُشد، که سبب ازدیاد ابعاد سه‌گانهٔ آن ـ طول و عرض و عمق ـ می‌باشد؛ دوم حرکت در «اَین» یعنی مکان، مانند حرکت چیزی از جایی به جایی؛ سوم حرکت در «کیف» یعنی چگونگی، مانند حرکت غوره از ترشی به شیرینی که آن را «استحاله» نیز گویند؛ چهارم حرکت در «وضع» است، مانند حرکت سنگ آسیا درجای خودش.

بخش دیگری از حرکت هم هست که از آراء صدرالمتألهین می‌باشد و آن حرکتِ در «جوهر» است، یعنی حرکت از نقص به کمال، گوید: حرکت چون در اعراض محقق و ثابت است، و وجود اعراض هم تابع وجود جوهر و قائم بدان می‌باشد، پس اگر در جوهر، حرکتی پدید نیاید، در اَعراض هم پدید نخواهد آمد، و چون در نفس ناطقه انسانی قوهٔ ادراک وجود دارد، حرکت

نفس از کودکی تا سالخوردگی در مراتب ادراک و تکامل، در جوهر نفس است و کمالاتی که برای نفس حاصل می‌شود، امری عرضی نیست، زیرا اگر عرضی باشد لازم می‌آید که نفس، غیر از ادراک، و ادراک، غیر از نفس باشد، از این روی حرکت جوهری را موجب کون و فساد نمی‌داند ـ چنانکه برخی چنین پنداشته‌اند ـ بلکه انحفاظ طبیعتِ جوهر در تحقق فرد غیر معیّنی، حافظ بقای موضوع باشد.

حرکتی که گفتیم به شش امر تعلق دارد بر دو نوع است: یکی حرکت به معنی قطعی که عبارت از یک امر ممتد متصل است از مبدأ «ما منه‌الحرکة» تا مُنتهای «ماالیه الحرکة»؛ این یک امر متصلِ در خیال است و راسم آن، حرکت توسطی است که تفصیلش در طی کتاب اسفار، در سفر اول ـ در مرحلهٔ هشتم آن ـ آمده است.

نوع دیگرِ حرکت، امرِ سیّال متدرّج الوجود در خارج است که باز حرکتِ به معنای توسطی است، ولی راسمِ آن، حرکت به معنای قطعی است، به این معنی که اولی به صورت کلّی و در خیال است و دومی به صورت جزئی، به عبارت دیگر: حرکت کلی با زمان عام، و حرکت جزئی با زمان خاص، پس مقصود از حرکت توسطی، بودن جسم متحرک است مابین مبدأ و منتهیٰ، ولی نه این مفهوم کلی ذهنی که در لوح مرتسم می‌شود، بلکه مراد از آن، مصداق خارجی این توسط است، این نوع از حرکت، ذاتاً امرِ ثابتِ بسیطی است که در خارج سیلان دارد و هر آنی از آنات و زمان، و هر حدّی از حدود مسافت که فرض کنیم، آن حرکت موجود است، مانند نقطه سیّاله و جوّاله، این امرِ ثابتِ بسیط که حرکت توسطی است، به سبب سیلان و استمرارش موجب ترسیم امری ممتد، در خیال می‌گردد که آن امتدادِ قرارناپذیر «غیر قارّالذات» را حرکت قطعی گویند.

امری که مبدأ خروج شئی از قوه بفعل است عبارت از طبیعت می‌باشد و آن موجودی که قبول خروج از قوه به فعلیت را می‌نماید، مادّهٔ حرکت است و آنچه از قوه به‌فعل خارج می‌گردد، جوهر است، و مقدار خروج آن عبارت از

زمان است، بنابراین جواهر جسمانی را صورتی است و مادهٔ صورت آنها عبارت از طبیعت متجدد است که ساری در اجسام بوده و مبدأ قریب حرکت و سکون می‌باشد و پیوسته در تحوّل و تبدل است، پس حرکت به منزلهٔ شخصی است که روحش طبیعت است، چنانکه زمان به منزلهٔ شخصی است که روح آن «دهر» است.

پس طبیعت مبدأ حرکت است و مقوّم اجسام و ذاتاً از حیث وجود و هویت، امری است متجدد، زیرا اگر از حیث وجود و هویت متجدد نباشد، مبدأ تجددات و حرکات نمی‌تواند باشد، بنابراین اجسام، به ذات و حقیقت خود پیوسته متجدد و متبدل‌اند، برای اینکه صورتشان که طبیعت است این‌گونه می‌باشد.

حقیقت زمان

صدرالمتألهین قائل است که نقطه، مبدأ و فاعل مسافت است و حرکتِ توسطی، مبدأ و فاعل حرکت قطعی، و «آنِ سیّال» مبدأ و فاعل زمان، در تعریف «آن» گفته شده: آن، عبارت از حدّفاصل میان گذشته و آینده، و یا حدّ مشترک میان آن دو است، صدرا قایل است که «آن» [1] را دو معنی است: یک آنی است که فرع و منشعب از وجود زمان است، «آن» به این معنی حدّ و مرز زمان متصل می‌باشد، دیگری آنی است که زمان، فرع و منشعب از آن و مترتب بر آن است و آن «آنِ سیّال» می‌باشد که از سیلانش، زمان متصل حاصل می‌آید، اینچنین «آن» موجود است، چنانکه گفتیم: از سیلان نقطه،

۱. شیخ عبدالرزاق کاشانی در اصطلاحات الصوفیه گوید: آنِ دائم عبارت از امتداد حضرت الهیت است که در آن، ازل در ابد مندرج است و هر دو ــ به واسطهٔ ظهور آنچه که در ازل است بر آناتِ آبد است ــ در وقتِ حاضر، و هر آنی از «آن»ها مجمع ازل و ابد است و ازل و ابد و وقتِ حاضر بدان اتحاد می‌یابند، از این روی بدان، باطن و اَصل زمان گفته می‌شود، زیرا آناتِ زمانی نقش‌هایی بر آنند و تغییراتی هستند که بدانها احکام و صورتش آشکار می‌شود، و «آن» همیشه دائمی و سرمدی بر حال خویش ثابت و برقرار است. و گاهی نیز به مقامِ عندیت ــ نزد او بودن ــ نسبت داده می‌شود، چنانکه رسول خدا صلی‌الله علیه و آله فرمود: لیس عند ربک صباح ولا مساء، یعنی: نزد پروردگارت نه شب هست و نه روز.

خط و مسافت موجود می‌شود و از سیلان حرکت توسطی، حرکت قطعی پدید می‌آید، بنابراین زمان، امری سیّال است که از سیلان آن، زمان متصل پیدا می‌شود و آن را «آنِ سیّال» می‌گویند و مترادف با حرکت توسطی می‌باشد.

پس همان‌طور که زمان، عین حرکت است و حرکت عین زمان، همین‌طور وجود «آن» فرع وجود زمان است و زمان، فرع وجود «آن» می‌باشد، و همان‌طور که نقطهٔ فاعل غیر از نقطهٔ حدّ و مرز است، و حرکت توسطی غیر از موجودات دفعی و وصولات آن است، همین‌طور «آن» هم که فاعل زمان است، غیر از آنی که حدّ و مرز زمان است می‌باشد.

محققان از فلاسفه گویند: زمان، مقدار حرکت است و موجود «غیر قارّالذات» است که متقوّم به حرکت بوده و حرکت، حامل آن می‌باشد.

صدرالمتألهین گوید: از حرکت توسطی که کونِ تدریجی بین مبدأ و منتها است، حرکت قطعی و هیآت و مقادیر آن پدید می‌آید که همگیِ مقادیر آن، زمان است و زمان، منطبق بر حرکت به معنی قطع است و حرکت به معنی قطع، منطبق بر حرکت توسطی است و حرکت توسطی، منطبق بر مسافات می‌باشد.

در کتاب اسفار ـ درباب حرکت ـ گوید: خروج تجدّدی از قوه به‌فعل، نفس حرکت است و وجود آن به حسب خارج، در ذهن موجود است و «مابه‌الخروج» از قوه به فعلیت، طبیعت است و آنچه قابل خروج است، مادّه است و آنچه خارج شونده است، جوهر دیگری است؛ و ما این مطلب را در آغاز بحث حرکت بیان داشتیم.

اما مقدار خروج، زمان است، زیرا حقیقت زمان عبارت است از مقدار تجدد و انقضا، از آن‌جهت که مشاهده می‌کنیم دو موجود، در شروع حرکت از مبدأ معیّنی تا به مقصد، اختلاف در قطع مسافت دارند، این قطع مسافت برای ما روشن می‌سازد که در عالم وجود، کونِ مقداری خاصی است که در شأن او امکان وقوع حرکات مختلف می‌باشد و آن غیر از مقدار اجسام و نهایات آنها است، زیرا اجسام، موجودِ «قارّالوجود»اند و آن مقادیر، موجود

«غیر قارّالوجود» می‌باشند، پس آن امرِ «غیر قارّالوجود» که از آن اختلاف و اتفاق در قطع مسافات را به‌دست می‌آوریم، باید مقدارِ اَمرِ «غیر قارّالوجود» که همان حرکت است باشد و آن امر، «زمان» است.

مسافت از آن‌روی که مسافت است و حرکت و زمان، همه به یک وجود موجوداند و عقل در مقام تحلیل، آنها را از یکدیگر جدا می‌سازد، و عروض بعضی از آنها بر بعض دیگر، عروض خارجی نیست ـ و بلکه ذهنی است ـ مسافتِ فردی از مقولهٔ «کم» و یا «کیف» و یا غیر این دو از مقولات می‌باشد و حرکت، عبارت از تجدد آن مسافت و خروجش از قوه به فعل است ـ به‌گونهٔ خروج اتصالی ـ و زمان، مقدار آن اتصال و تعین آن است.

حرکات مختلف در زمان واحد

حرکت در چهار مقوله: «کم» و «کیف» و «أین» و «وضع» را در آغاز بیان داشتیم و حرکت پنجم را که حرکتِ در مقوله «جوهر» و صدرالمتألهین قائل بدان است نیز تقریر نمودیم، حال گوییم: حرکت‌های مختلف در یک زمان واحد برای شئی واحد امکان‌پذیر است، چون هریک مقوله‌ای جداگانه دارند، البته زمان حرکت در مقوله «کم» و «کیف» در زمانِ حرکت در مقولهٔ جوهر درنوردیده می‌شود.

وحدت حرکت و زمان

صدرالمتألهین گوید: «وضع» و «أین» ازجمله مشخصات و لوازم وجودات است و تبدل در آن دو، یا عین تبدّل در گونه و شکل وجود است و یا لازم وجود، و این‌گونه که فلاسفه پنداشته‌اند نیست که جِرم، به شخصه علّتِ مطلقِ زمان و حرکت باشد، وگرنه زمانی وجود نداشت، درحالی که هر جسم و جسمانی، زمانی است، پس آن به‌واسطهٔ زمان متشخص است و فاعلِ چیزی، متشخص بدان چیز نمی‌باشد و در وجودش هم نیازمند بدان چیز نمی‌باشد، پس علّت زمان از جهت وحدت اتصالیش، نسبتش به اجزای

متقدم و متأخر آن، یک نسبت است و زمان و آنچه با زمان است یک فعل را انجام می‌دهند، و علّت حدوث و علّت بقای آن یک چیز است، چون شئِ تدریجیِ «غیر قارّالذات»، بقایش عین حدوثش می‌باشد و حدوثش عین بقایش.

و طبق آراء و نظریات ما (صدرالمتألهین) دانستی که هر جسم و هر طبیعت جسمانی و هر عارض جسمانی از «شکل» و «وضع» و «کم» و «کیف» و «اَین» و دیگر عوارض مادّی، اموری سیّال‌اند و همگی یا بالذات و یا بالعرض، زایل شونده‌اند، پس فاعل زمان ناگزیر باید امری باشد که دارای دو اعتبار و دو جهت باشد: جهت وحدت عقلی و جهت کثرت تجدّدی، که با جهت وحدتش، زمان را با هویت اتصالیش انجام می‌دهد و با جهت تجدّدیش گاهی از آن انفعال پذیرد و گاه دیگر به حسب هویات اجزای مخصوصش عمل می‌کند، این امر همان نفس فلک اقصاست که دارای دو وجه است: یکی طبیعت عقلی که صورت مفارق وی و جهت وحدتش می‌باشد و دیگری طبیعت جسمانی کاین، که جهت کثرت و تجدد آن است، پس نفس جرم اقصا، فاعل زمان و مقوّم و حافظ و ادامه دهندهٔ آن است و بدان (یعنی زمان)، امور زمانی تعیّن و تجدّد می‌یابد و به سببِ جِرمش، جهات و مکانیات تجدّد می‌یابند، زیرا جِرم فلک اقصا منشأ و علت جهات و مکانیات است.

بنابراین موجودات امکانی مطلقا موجوداتی ناقص‌اند که نیاز به «زمان» و «وضع» و «کم» و «کیف» دارند، و دانستی که فاعل این امور لازم است که اصلش از حیث ذات و وجود، مفارق و مجرد از آنها باشد، پس جایز نیست که علّتِ زمان، زمانی قبل از آن باشد، و نه علت مکان، مکانی قبل از آن و همین‌طور در علّتِ «وضع» و «کم» و غیر اینها، پس این امور با اینکه حوادث و پدیده‌هایی متصرم و انقطاع‌پذیر و متجدداند، ولی علت اصلی آنها جز امری مفارق و مجرّد که از حیث ذات، ثابت و بیرون از زنجیرهٔ زمان و مکان است نمی‌باشد و او، خداوند سبحان است ـ به ذات احدیش ـ و یا از

جهت علوم الهیش و یا کلمات تامّاتش که پایان‌پذیر نیست، و یا عالم امرش که چون به چیزی گوید: باش! دردم وجود یابد.

در فصل سی و چهار از مرحلهٔ هفتم ـ در قوه و فعل ـ گوید: زمان از لوازم حرکت است و حرکت نزد ما از لوازم طبیعت و طبیعت، جز به مادّه و جسم تقوّم پیدا نمی‌کند، بنابراین بخشش بخشنده حقیقی انقطاع‌پذیر نیست و افاضه و خیرش پایان نپذیرفته و قابل شمار نیست، با اینکه هر زمان و هر حرکتی حادث است، هر جسمی هم نزد ما حادث است و درنوردیده به دو عدمِ سابق ولا حق (عدمِ پیشین و عدمِ پسین) و این بسیار شگفت‌انگیز است، زیرا این عالم طبیعی حادثِ زمانی است ـ با عدم وجود بدایت و نهایت زمانی برای آن ـ راز این شگفتی آنکه: طبیعت جسمانی، عدم زمانی را با حرکت جوهر، در نفس آن رسم می‌کند نه به امری خارج از آن ذات.

باز در فصل سی‌ونهم از مرحلهٔ هفتم ـ در قوه و فعل ـ گوید: دانستی که اتصال مسافت از آن حیث که در آن حرکت است، علت وجود زمان است، و شکی نیست که وقوع حرکت در هر جزئی از مسافت، علتِ وجود جزئی از زمانی است که در مقابل آن است، پس حرکت، برشمارندهٔ زمان است، یعنی اینکه اجزای متقدم و متأخر آن را پدید می‌آورد، و زمان برشمارندهٔ حرکت است، یعنی برای آن عدد است، چون مقدار حرکت به‌وسیلهٔ زمان معین می‌شود؛ مثالش اینکه: وجود اشخاص از مردم، به‌سبب وجود عددشان ـ مانند دَه ـ هستند، اما وجود شمار آنها و دَه بودنشان سبب است برای اینکه شمردهٔ به دَه گردند، چون دَه، به ذات خود دَه است و شمرده شدهٔ به دَه، به‌واسطهٔ دَه، دَه می‌باشد، و همین‌طور زمان و زمانی ـ مانند حرکت ـ چون وجود زمان، نفس مقدار است و آن، معلولِ حرکت ـ از جهت وجودش ـ می‌باشد نه از جهت آنکه مقدار است، برای اینکه مقدار بودن مقدار، علّت نمی‌باشد.

پس زمان، حرکت را بر دو وجه اندازه‌گیری می‌کند: یکی آنکه وی را دارای اندازه قرار می‌دهد و دیگر: دلالت آن است بر کمیّت و مقدار اندازهٔ آن، و

حرکت، زمان را اندازه‌گیری و مشخص می‌کند، یعنی آنکه دلالت بر اندازه و مقدار آن ـ به آنچه که در آن از تقدم و تأخر پدید می‌آید ـ دارد، درحالی که بین دو امر فرق به‌سزایی است، اما دلالت بر اندازه: چنانکه گاهی پیمانه بر پیمانه شده دلالت دارد و گاه دیگر پیمانه شده بر پیمانه؛ گاهی مسافت بر مقدار دلالت دارد، چنانکه گفته می‌شود: مسیر دو فرسنگ، و گاه دیگر حرکت بر مقدار مسافت دلالت دارد، چنانکه گفته می‌شود: مسافت یک تیرانداختن، ولی آن چیزی که بالذات مقدار را می‌بخشد، یکی از آن‌دو می‌باشد، و آن چیزی است که به ذات خود اندازه و کمیّت است، و چون در جوهر خودش اتصال دارد، صلاحیت آن را دارد که گفته شود: دراز و یا کوتاه است، و چون به حسب متقدم و متأخر بودن از آن (مقدار) عدد است، این صلاحیت را دارد که گفته شود: زیاد و یا کم است.

پس مسافت ـ از آن روی که مسافت است ـ و حرکت و زمان، تمامشان به یک وجود موجوداند و عارض شدن بعضی از آنها بر بعض دیگر، عروض خارجی نیست، بلکه عقل به‌واسطهٔ تحلیل، بین آنها فرق می‌گذارد و بر هر کدام آنها به حکمی که مخصوص خودش است حکم می‌کند، بنابراین مسافت، فردی از مقولهٔ «کیف» و یا «کم» و یا همانند آن دو می‌باشد و حرکت عبارت از تجدد آن و خروجش از قوه به‌فعل می‌باشد و آن معنی انتزاع عقلی است و اتصالش به‌عینه اتصال مسافت است، و زمان عبارت از مقدار این اتصال و تعیّن آن است، پس اتصال مسافت، علتِ متصل بودن حرکت است، بنابراین همان‌طور که مسافت، علّتِ وجود حرکت است، همین‌طور علّتِ اتصالِ آن هم هست، چون این امکان هست که شخص حرکتِ بدون اتصالی را تصور کند ـ چنانکه این امر را قائلان به جزء (لایتجزی) معتقداند.

اما اینکه زمان، متصل است، این علت نیست، چون ماهیت آن «کم متصل» است و ماهیات، غیر مجعول‌اند، بلکه وجود زمان، علّتی را درخواست دارد و علتش اتصالِ مسافتِ فقط نمی‌باشد، بلکه اتصالش به‌توسط اتصال حرکت است، یعنی اتصال آن ـ از آن حیث که اتصال حرکت

است ـ علت وجود زمان است.

خلاصهٔ سخن آنکه خروج تجددی از قوه به فعل، عبارت از نفس حرکتی که وجودش به حسب خارج در ذهن است، آنچه که از قوه به فعل خارج می‌کند، طبیعت است و آنچه که قابل خروج است، مادّه است و خارج شونده، جوهر دیگری است که پیوسته از قوه به‌فعل می‌آید و دگرگونی و استحاله می‌یابد، اما مقدار خروج، عبارت از زمان است، برای اینکه حقیقت زمان عبارت از مقدار تجدد و انقضاست.

صدرالمتألهین دربارهٔ ماهیت زمان گوید: همان‌طور که نقطه مبدأ و فاعل مسافت است و حرکت توسطی مبدأ و فاعل حرکت قطعی می‌باشد، «آنِ سیّال» مبدأ و فاعل زمان است، برای اینکه از حرکت توسطی که کون تدریجی بین مبدأ و منتها است، حرکت قطعی و مقادیر آن پیدا می‌شود که همهٔ مقادیر آن، زمان است و زمان، منطبق بر حرکت قطعی است و حرکت قطعی، منطبق بر حرکت توسطی و حرکت توسطی منطبق بر مسافات می‌باشد.

بنابراین در عالم وجود، کون مقداری خاصی است که غیر از مقدار اجسام می‌باشد، چون اجسام «قارّ»اند و آن مقادیرِ خاص «غیرقارّ»اند، لذا آن غیرقارّی که از آن اختلاف و اتفاق در قطع مسافات را انتزاع کردیم باید مقدار غیرقارّی که حرکت است باشد و آن «زمان» است، مسافت و حرکت و زمان، همگی به یک وجود موجوداند و همان‌طور که پیش از این گفتیم، عقل در مقام تحلیل، آنها را از یکدیگر جدا می‌سازد، مسافت فردی، از مقوله «کیف» یا «کم» و یا غیر این مقولات است و حرکت، عبارت از تجدد آن مسافت و خروجش از قوه به‌فعل ـ به صورت خروج اتصالی ـ می‌باشد، و گونهٔ اتصال آن به‌عینه مانند اتصال مسافت است و زمان، مقدار آن اتصال و تعیّن آن می‌باشد [1].

۱. اگر خوانندگان گرامی در این مقدمه ـ و به‌ویژه در این خلاصهٔ سخن ـ مکرراتی مشاهده کردند از نگارنده خرده نگیرند، زیرا این مقدمه را همان‌طور که گفتیم بنا به درخواست آقای مفید مدیر محترم انتشارات مولی نوشتم، و در تهیه آن از یادداشتها و حافظه خویش و ←

در مرحلهٔ هشتم درباب تتمهٔ حرکت ـ در فصل سوم ـ گوید: هر جسمی وقتی حرکت نداشته باشد، آنجا دو معنی هست: یکی حصول مستمر آن جسم است در «أین» و یا «کم» و یا «کیف» و یا غیراینها؛ و دوم عدم حرکت آن جسم است که شأن آن جسم می‌باشد، تمام مشائیان اتفاق‌نظر بر اختصاص نام سکون، به معنی عدمی دارند؛ صدرالمتألهین در این تتمه ـ در مرحله هشتم ـ ابحاث مختلفی و گفتگوهای مفصلی دارد که اگر وارد این موضوع از بحث شویم از صورت مقدمه بیرون می‌رویم، لذا خوانندگان این کتاب فرخنده و خجسته را به جلد سوم ترجمهٔ اسفار ارجاع می‌دهیم و مبحث را با سخنی کوتاه از متأله سبزواری قدس‌سره پایان می‌بخشیم.

وی در حواشی اسفار گوید: اینکه گویند حرکت به‌واسطهٔ سکون دانسته نمی‌شود، گوییم: زیرا زمان، مقدار حرکت است و «آن» ظرف زمان است و قبل و بعد هم از ظرف‌های زمانی می‌باشند، اما اینکه حرکت جز به‌واسطه سکون دانسته نمی‌شود، برای آن است که کمال اول که در تعریف حرکت اخذ و اعتبار شده، جز به‌واسطهٔ سکون دانسته نمی‌شود، و همین‌طور فعلی که در تعریف پیشینیان اخذ شده که: حرکت عبارت از خروج تدریجی شئی است از قوه به‌فعل، این امر جز به‌واسطهٔ سکون دانسته نمی‌شود، و نیز فرض کردیم که نخست سکون را بدانیم و سپس حرکت را.

خلاصهٔ مباحث حرکت و زمان

جسم در خارج موصوف به حرکت است و وجودش عین موصوف است و قطع‌نظر از موصوفش نسبتی بیش نیست، چنانکه زمان و مکان هم از همین

← کتاب اسفار و فرهنگ علوم عقلی دوست و سرور عزیزم جناب آقای دکتر سجادی و بعضی از نگارشهای دیگر ـ برای تفهیم و تبیین مطلب معضل حرکت و زمان و قوه و فعل ـ استفاده کردم، لذا نیاز به ویراستاری داشت، ولی از آنجا که کار حروفچینی سفر نفس پایان یافته بود، فرصت این امر پیدا نشد، هرچند این تکرارات، بسیار مهم و بهره‌مند است و به قول حافظ شیراز.

یک قصه بیش نیست غم عشق و این عجب   از هر زبان که می‌شنوم نامکرّر است

سنخ‌اند، ظهور خارجی متحد با جسم است و همو متحد با مقولهٔ حرکت می‌باشد.

صدرالمتألهین قائل است که حرکت به‌منزلهٔ مادّه است و زمان، صورت حرکت می‌باشد، زیرا تعاقب حوادث و از پی‌آمدنهای پدیده‌ها و دگرگونی‌های اجزای جهان، عین حرکت است و ملاحظهٔ طول استمرار این تغییرات و دگرگونی‌ها و از پی هم آمدنهای آن، عین زمان است، بنابراین وجود زمان، چیزی جز حرکت نیست و زمان، عارض ذهنی حرکت است و در خارج، جز حرکت یافت نمی‌شود، وی عروض زمان و حرکت را مانند عروض جنس بر فصل می‌داند و وجود اشیاء را عین اجزای زمان، و گوید: زمان متصل به ذات است و این صورت اتصال عبارت از حرکت است، یعنی وجود زمان عین حرکت است، پس زمان که متصل به ذات است، یعنی حرکت است و وجودِ موجود در زنجیرهٔ زمان، عین اجزای زمان است.

دوست و سرور فقیدم مرحوم دکتر عبدالمحسن مشکوةالدینی ـ رحمه‌الله ـ در کتاب ارزشمند «نظری به فلسفهٔ صدرالدین شیرازی» گوید: همهٔ مردم اجزای زمان را ظرف وجود اشیا می‌پندارند، به خلاف صدرالدین که وجود اشیاء را عین اجزای زمان دانسته است، یعنی دیگران قائل‌اند که تقدم و تأخر اشیاء به‌واسطهٔ تقدم و تأخر اجزای زمان است، مثلاً می‌پرسند شاه‌عباس چرا بر نادرشاه مقدم بوده است؟ پاسخ آنکه: او در سالهایی می‌زیسته که قبل از سالهای زیست نادرشاه بوده است؛ ولی صدرالمتألهین گوید: سالهای زیست شاه‌عباس از این جهت بر سالهای نادرشاه تقدم داشته که خود شاه‌عباس قبل از نادرشاه بوده است (یعنی وجود زمان عین حرکت است پس زمان متصل به ذات ـ یعنی حرکت ـ است، بنابراین وجود شاه‌عباس عین اجزاء زمان است).

او گوید: زمان عین استمرار و اتصال امواج یک حرکتِ کلیِ ازلی و ابدی است و آن عین مادّه می‌باشد و اشیاء و حوادث و پدیده‌های این عالم، امواج جزئی و مشخص این حرکت کلّی می‌باشند و تقدم و تأخر اجزاء زمان عین وجود این امواج است، نظام وقایع و حوادث و یا حرکات که علّت و معلول

یکدیگراند عین زمان است و زمان، غیر از این وقایع و حوادث متعاقب و از پی هم آینده چیز دیگری نیست.

زمان و مکان اموری زاید بر وجود جسم نیستند، بلکه دو کشش طبیعی هستند که تعلق به جسم دارند و وجودشان عین وجود جسم است، همگان پندارند مکان حقیقی مختص به خود جسم است، زیرا دو جسم در یک مکان جمع نمی‌شوند، به‌خلاف زمان که همهٔ اجسام متقارن در یک زمان جمع می‌شوند، ولی هیچ فرقی بین زمان و مکان نیست و همچنان که دو جسم در یک مکان حقیقی جمع نمی‌شوند، زمان هر چیزی هم مختص به آن چیز است، زیرا زمان، صورت اتصال بقا و دوام جزئی از حرکت کلی یا موج شخصی است.

خلاصه نظر صدرالمتألهین را در مورد انطباق زمان بر اشیاء زمانی می‌توانیم با بیان یک مثال توضیح بدهیم که زمان ـ به‌طور مثال ـ به منزلهٔ یک ریسمان صدمتری است و اشیاء دیگر ابعاض آن ریسمانند (یعنی اجزای بافت)، زیرا زمان، عین حرکت مطلق است و اشیاء، امواج و اجزای آن حرکت‌اند، بنابراین وجود اشیاء عین وجود در زمان عام (کلی) است و هرگاه اجزای همان ریسمان را با یکدیگر تطبیق و مقایسه نمائیم، نسبت فیمابین آنها را به‌دست می‌آوریم، به‌خلاف دیگران که زمان را به‌منزلهٔ ریسمانی تصور می‌کنند که مساح آن را روی زمین افکنده و مساحت زمین با جسم دیگر را به‌وسیلهٔ آن به‌دست می‌آورد، در صورتی که وجود ریسمان با وجود آن جسم مغایرت داشته و زاید بر جسم است و تفاوت و تضاد این دو نظر، بسیار واضح و روشن است.

در نظر صدرالمتألهین وقوع اشیاء، مانند واقع شدن جزء است در ضمن کُل، و یا مقید در ضمن مطلق، مثلاً یک متر از ریسمان در ضمن ده متر موجود است و وجود یک ساعت در ضمن وجود روز است و ما آن را عارض و معروض تصور می‌کنیم و «کُل» را ظرف «جزء» می‌پنداریم، و حال آنکه وجود روز عین مجموع ساعات است؛ لذا او قائل است که زمان، یا عین

جسم و یا مقدار جسم است، و تفاوت مابین «أین» و «متی» را که عموماً عَرض گرفته‌اند، با خود جسم که جوهر است به همین دو اعتبار تحلیل کرده است.

بنابراین صدرالمتألهین زمان را به همین اعتبار اخیر، کمیّت جسم دانسته و گفته است: سطح و خط و حجم، ابعاد جسم‌اند و جسم، دارای کمیّت دیگری است که آن «بُعدِ زمان» می‌باشد و زمان، قسمی از مقادیر و کمیات اجسام است.

پیشینیان حرکت دوری و گردشی فلک را رابط بین قدیم و حادث و محرک اجسام می‌دانستند، ولی صدرالمتألهین استدلال کرده که طبیعت عین حرکت است و نیازی به جسم فلکی و فلک‌الافلاک ندارد و حرکات و حوادث ـ یعنی فاعل مباشر و مبدأ اصلی حرکت ـ درون جسم است و همدیگر را به سوی کمال سوق می‌دهند، زیرا چنانکه گفتیم طبیعتِ جسم ذاتاً سیّال است و مادّه، عین حرکتِ دائم و مستمر است و این‌گونه نیست که جسم، نخست ساکن آفریده شده باشد و سپس نیروی حرکت بدو داده شود و حرکت حکمِ صفتِ زائدِ بر آن جسم را داشته باشد، زیرا حرکت از مقولهٔ عَرض است و جسم، جوهر می‌باشد؛ بنابراین کیفیّت عَرضی در موجودِ جوهری نمی‌تواند اثر بگذارد، چون عَرض از جوهر ضعیف‌تر است.

او قایل است هر امر واقعی را دو ظهور است: ظهور ادراکی و ظهور خارجی، ظهور ادراکی متحدِ با نفس است و ظهور خارجی متحدِ با جسم، و این صورت ادراکی نفسانی است که صورتِ اتصال به اجزای جسم می‌دهد.

ما اینجا در دنبالهٔ بحث حرکت، به جسمانیّة الحدوث و روحانیّة البقای نفس ناطقه که نتیجهٔ حرکت در مقولهٔ جوهر است پرداخته و در این ارتباط حدیثی را از امیرمؤمنان علی علیه‌السلام که به حدیث اعرابی معروف است به ترجمه می‌آوریم تا معتقدان به قِدم نفوس متنبّه گردند، لذا گوییم:

وجود نفس یکی از مظاهر طبیعت و درجات وجودی جسم است که مادّه پس از طی چندین مرحلهٔ تعاقبی و حرکات مختلف جسمانی، مبّدل به جوهر

حیاتی و نفس می‌گردد و سپس در راه استکمال و تجوهر در وجود، متصل به مُثُل نوریّه و انسان عقلانی و روح کلّی گردیده و به اصل خود که حق‌متعال است بازمی‌گردد ـ اناالله و انااليه راجعون ـ و بقول مولانا:

بـار دیـگـر از مَـلَـک پـرّان شـوم　　آنچـه انـدر وهـم نـایـد آن شـوم
پس عـدم گردم عـدم چون ارغـنـون　　گـویـدم «إنـا إلـیـه راجـعـون»

زندگی جزو مقوِّم جسم زنده است ـ نه صفت خارجیِ لاحق و عارض بر جسم ـ زیرا نفس پیش از آنکه تعیّن نفسانی پیدا کند عین مادّه است و سپس چنانکه گفتیم پس از طی مراحل تطورات مبدّل به جوهر حیاتی و نفس می‌گردد و جنبهٔ ادراکی پیدا می‌کند و از موجودات خارجی انفعالات و تأثرات ملایم و غیرملایم می‌پذیرد، این انفعالات دانه و بذر ادراکات و نفسانیات انسانی می‌شود، پس نفس انسانی «آکِل = خورنده» است و محسوسات خارجی مأکول انسان‌اند، صور احساسی غذای جوهر نفس انسان‌اند که موجب رشد ذاتی و رشد جوهری ذات نفس می‌شوند و وجود شخصی او را تشکیل می‌دهند.

امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در حدیث نَفْس اعرابی که عرض کرد: می‌خواهم نفسم را بشناسم، فرمود: کدام نفس را می‌گویی؟ عرض کرد: مگر بیش از یک نفس داریم؟ فرمود: چهار نفس داریم: نفس نامی نباتی، و حسّی حیوانی، و ناطقهٔ قدسی، و الهی ملکوتی.

اما نفس نباتی: قوه‌ای است که اصلش طبایع چهارگانه (بلغم و صفرا و سودا و خون) می‌باشد، آغاز ایجادش هنگام فرو افتادن نطفه است، مقرّش «کَبِد» است و مادّه‌اش از لطایف و برگزیدهٔ غذاهاست و فعلش، رشد و نمو و فزونی است و سبب جُدا شدنش اختلاف متولدات (عناصر چهارگانه) می‌باشد، و چون جُدا گشت، بدانجایی که آغازیده بود بازمی‌گردد و بازگشتش، بازگشت «ممازجه» است ـ نه بازگشت «مجاوره» [1] ـ.

۱. یعنی بازگشت استقلالی ندارد و در رب‌النوع خود فانی می‌گردد؛ ما کیفیت و چگونگی «عود ممازجت» و «عود مجاورت» را بر تعلیقاتمان بر ترجمه کتاب اسفار و کتب ترجمی این حکیم فرزانه به‌طور مفصل بیان داشتیم. بدان مَراجع مراجعه شود.

اما نفس حیوانی: قوّه‌ای است فلکی و حرارتی غریزی که اصلش افلاک می‌باشد، آغاز ایجادش هنگام تولّد جسمانی است، فعلش حیات و حرکت و ظلم و ستم و غلبه و به چنگ آوردن اموال و شهوات و خواستهای دنیایی می‌باشد، مقرّش قلب است و سبب جُدا شدنش اختلاف متولّدات (عناصر چهارگانه و غیر آنها) می‌باشد، و چون جُدا گشت، بدانجایی که آغازیده بود باز می‌گردد و بازگشتش، بازگشت «ممازجه» است ـ نه بازگشت «مجاوره» ـ، لذا صورتش معدوم گردیده و فعل و وجودش باطل شده و ترکیبش مضمحل می‌گردد.

اما نفس ناطقهٔ قدسی: قوّه‌ای است لاهوتی، آغاز ایجادش هنگام ولادت دنیوی است [1]، مقرّش علوم حقیقی دینی است و موادش، تأییدات عقلی، و فعلش معارف ربانی، و سبب جُدا شدنش تحلیل رفتن و فرسوده شدن آلات جسمانی می‌باشد، و چون جُدا گشت، بدانجایی که آغازیده بود بازمی‌گردد و بازگشتش، بازگشت «مجاورت» است ـ نه بازگشت «ممازجه» ـ.

اما نفس لاهوتی ملکوتی کلی: قوّه‌ای است لاهوتی و جوهری بسیط که بالذات حیّ «زنده» است (یعنی حیات ذاتی اوست)، اصلش عقل (مجرد) است و از او پدید آمده و از او یاری می‌جوید و بدو اشاره و دلالت دارد، و چون کامل گشت و مشابهت یافت، بدو بازمی‌گردد، موجودات از او نشأه و آغاز گرفته‌اند و به‌واسطهٔ کمال به‌سوی او بازمی‌گردند، او ذات عُلیای الهی و درخت طوبیٰ و سدرةالمنتهیٰ و بهشت جایگاه است، هر که او را شناخت بدبخت و شقی نمی‌گردد و سقوط نمی‌کند و هرکه نشناختش، کوشش وی باطل شده و گمراه می‌گردد.

پرسش کننده پرسید: مولای من! عقل چیست؟ فرمود: عقل، جوهری درّاک است که به تمام جهاتِ موجودات و اشیا احاطه دارد، به «شئی» پیش از آمدنش داناست، او علّتِ موجودات است و نهایت مطالب.

۱. پس بنا به فرمودهٔ امام علیه‌السلام آغاز ایجادش هنگام ولادت دنیوی است. یعنی جسمانیّة الحدوث است، بنابراین دیگر لزومی در اثبات جسمانی بودنش نمی‌بینیم.

چون سخن بدینجا رسید، حدیث کمیل را که در ذیل این حدیث ـ در کتاب کلمات مکنونهٔ مرحوم ملامحسن فیض کاشانی ـ آمده، برای خوانندگان این مقدمه به ترجمه نقل می‌کنیم که بهره‌اش عام باشد.

کمیل از مولا علی علیه‌السلام پرسید: می‌خواهم نفسم را به من بشناسانی، فرمود: کدام نفس را می‌خواهی بشناسی؟ عرض کرد: مگر نفس بیش از یک است؟ فرمود: چهار است: نامی نباتی و حسّی حیوانی و ناطقه قدسی و کلّی الهی، هریک از اینها را پنج قوا و دو خاصیت است:

نامی نباتی دارای پنج قواست: ماسکه [1] و جاذبه و هاضمه و دافعه و مربّیه، و دو خاصیّت دارد: زیادی و نقصان، محلّ برانگیخته شدنش «کبِد» است.

حسّی حیوانی دارای پنج قواست: سمع و بصر و شمّ و ذوق و لمس، و دو خاصیّت دارد: رضا و غضب، محل برانگیخته شدنش «قلب» است.

ناطقه قدسی دارای پنج قواست: فکر و ذکر و علم و حلم و نباهت (شرف)، وی را محل برانگیخته شدن نیست و شبیه‌ترین چیز به نفوس مَلَکی (فرشتگان) است، و دو خاصیّت دارد: نزاهت (دوری از بدی) و حکمت.

و کلّی الهی دارای پنج قواست: بقای در فنا، و نعیم در شقا، و عِزّ در ذُلّ، و فقر در غنا، و صبر در بلا؛ و دو خاصیّت دارد: رضا و تسلیم، و این آن نفسی است که آغاز و مبدئش از خداست و بدو بازمی‌گردد، فرمود: نفخت فیه من روحی، و فرمود: یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک... الایة، و عقل وسط همه است.

مرحوم فیض گوید: این دو نفس اخیری در بسیاری از افراد انسانی نیست.

نتیجه مباحث حرکت

اگر فلسفه صدرا را بخواهیم در یک جمله بیان سازیم باید بگوییم: آغاز این فلسفه از اصالت وجود و حقیقت آن سرچشمه می‌گیرد و سپس وجود،

۱. ما تمام این قوا را به تبع مصنف قدس‌سره به ترجمه و تشریح و توضیح آورده‌ایم که در همین سفر نفیس که در حضور خواننده است به تمامه آمده است.

در مراتب خود در مسیر حرکات گوناگون که بدان تطورات می‌گویند و عرفا تجلیات اسمائی ـ که خود وجود بخش‌اند ـ قرار می‌گیرد و از نشأه‌ای به نشأه‌ای و از عالمی به عالم دیگر انتقال پیدا می‌کند تا آخرالامر مرتبهٔ نفس ناطقه را پیدا می‌کند، تطورات و دگرگونیهای نفس ناطقهٔ انسانی که در قرآن عزیز به نام «قلب» و در حدیث به نام «روح» و در فلسفه شیخ اشراق به نام «نوراسپهبد» و ابن‌سینا آن را «ورقاء ـ کبوتر عالم قدس» نامیده است، در پایان منتهی به معاد جسمانی می‌گردد، این مباحث گوناگون که شامل مراحل یازده‌گانه سفر اول و دوم و مواقف ده‌گانه سفر سوم و ابواب یازده‌گانه سفر چهارم ـ سفر نفس ـ می‌شود، یعنی از مرحلهٔ اول که اثبات حقیقت وجود است، تا نهایت سفر نفس که شامل مباحث مهم و با اهمیتی چون تجدد امثال و حرکت جوهری و مبحث زمان و مکان و در پایان تجسم اعمال است، همهٔ اینها مقدمهٔ باب یازدهم سفر نفس کتاب اسفاراند که خود بابی مستقل در فلسفهٔ صدرائی است؛ این باب را می‌توان نگین و غایت و ماحصل، و به قول خودش «فصل‌اخیر» فلسفه و نظریات صدرالمتألهین دانست.

ارادهٔ حق تعالی

موضوع دیگری که می‌خواستم به عرض خوانندگان گرامی این همایون دفتر برسانم اینکه: سالها بود مبحث و مسئلهٔ ارادهٔ الهی که آیا از صفات ذاتی است و یا از صفات فعل و معرکه آرای متکلمان و اخباریان و بعضاً اهل تحقیق است، در ذهنم خلجان می‌کرد و توانِ برون دادنش را در خویش نمی‌یافتم، تا آنکه جناب آقای مفید ـ مدیر محترم انتشارات مولیٰ ـ چون درخواست تنظیم مقاله‌ای در مقولهٔ حرکت را کردند، این جرأت بیشتر شد و بر طبق دستینهٔ اوّلی، این دستینهٔ دوم بحمدالله حاصل گشت، بنابراین نخست به تعریف اراده و سپس به مباحث مربوط به آن به‌طور اجمال ـ آن‌گونه که روشن بحث است ـ می‌پردازیم، من‌الله التوفیق و علیه التکلان.

اراده از حیث واژه یعنی خواستن و عزم و توجه نمودن است و حکما، قصد

را که پس از تصوّر و تمایل و شوق پدید می‌آید و مقدمهٔ فعل قرار می‌گیرد اراده می‌گویند؛ صدرالمتألهین در حدیث اول از باب اراده در شرح کتاب اصول کافی گوید: اراده و کراهت در ما ـ از آن جهت که حیوانیم ـ کیفیتی نفسانی و وجدانی است، ولی دانستن کُنه آن دو خیلی دشوار است، زیرا ادراکِ وجدانیاتی چون لذت و رنج آسان است، چون علم بدانها عبارت از نفس حقیقت آنها است که نزد هر صاحب اراده‌ای و هر کراهت‌مندی آشکار است، ولی علم به ماهیت آن دو، دشوار است، مانند خودِ علم، زیرا علمِ به انیّتِ علم، برای هر شخصی ـ به جهت حضورش به هویت وِجدانیش نزد خودش ـ حاصل است، ولی علم به ماهیت کلّی آن دشوار است، چون مانند وجود، ماهیتی ندارد و بلکه از حیث هویت، عین وجود است.

از این روی بین متکلمان در معنی اراده و کراهت اختلاف‌نظر افتاده است، اشاعره اراده را چنین تعریف کرده‌اند که: اختصاص به یکی از دو مقدور پیدا می‌کند و آن، مغایر علم و قدرت است، برای اینکه خاصیت قدرت، ملاکِ «ایجاد» و «لاایجاد» است و آن، نسبت به تمام اوقات و به دو طرف فعل و ترک مساوی است؛ درحالی که معتزله اراده را اعتقاد به نفع، و کراهت را اعتقاد به ضرر تفسیر کرده‌اند، و برخی هم از اینان معتقداند که اراده عبارت از میلی است که اعتقاد به نفع را در پی دارد و آن، همان شوقی است که از آن تعبیر به «تَوَقانِ» نفس به تحصیل چیزی می‌گردد؛ پس از این مراتبِ اراده است که خوانندگان گرامی می‌توانند به تمامه آن را در موقف چهارمِ از سفر سوم کتاب کبیر اسفار که بحمدالله به ترجمه هم آمده است مطالعه و تحقیق فرمایند.

باز در کتاب شرح اصول کافی درباب چهاردهم از کتاب توحید گوید: ارادهٔ حق‌تعالی عبارت است از صدور افعال نیک از وی، از جهت علمش به گونهٔ خیر، و کراهتش عبارت است از عدم صدور فعل زشت از وی، به جهت علمش به زشتی آن فعل، و اینکه ذات حق‌متعال گونه‌ای است که اشیاء از وی صدور می‌یابند، این از جهت علم اوست به نظام خیر در اشیاء، که تابع

علم اوست به ذات خودش، نه مانند تابع بودن نور مر روشنایی دهنده را، و گرمی مر گرم‌کننده را، و نه مانند فعل طبایع که از روی علم و شعور نیست، و نه مانند فعل مجبوران و تسخیر شدگان و نه نظیر فعل صاحبان اختیار که به سبب قصدی زائد و یا اراده‌ای پنداری که شامل دوطرف مقابل هم است می‌باشد.

حق متعال که قیّوم موجودات است همهٔ اشیاء را از روی علمی که عین ذاتِ علیم خودش و تمام‌ترین علوم است می‌آفریند، پس او تمام اشیاء و موجودات را به‌واسطهٔ اراده‌ای که بازگشت به علم خودش به ذات خودش دارد و اقتضای وجود آن غیر را در خارج دارد می‌آفریند، نه برای هدف و غَرضی زائد و یا تحصیل منفعت و ستایش و تعریفی و یا رها شدن از نکوهشی، بلکه غایت فعل و آفرینش او، محبت ذات خودش می‌باشد.

هر چیز که از فاعلی صادر می‌گردد یا بالذات است و یا بالعَرض؛ آنچه که بالذات است یا طبیعی است و یا ارادی، و هر فعلی که از روی علم صادر می‌شود نه بالعَرض است و نه از روی طبع، بلکه به واسطهٔ اراده صادر می‌شود، و هر فعلی که از روی اراده صادر شود، مبدأ آن یا علمی قطعی است و یا گمانی و تخیّلی؛ جایز نیست که فعل واجب‌الوجود از روی گمان و یا تخیّل باشد، چون اگر چنین باشد، آن فعل برای هدف و یا غَرضی زاید باید باشد و انفعال را در پی دارد، زیرا غَرض، در صاحبِ غَرض اثر می‌گذارد و وی از آن انفعال می‌پذیرد.

و چون واجب‌الوجود بالذات، از تمامی جهات واجب‌الوجود است، در این صورت لازم می‌آید که ارادهٔ او به صدور اشیاء، علم او به آنها باشد ـ نه چیز دیگر ـ این همان اراده‌ای است که خالی از اشکال و انفعال است و مقابلی جز نفی محض ندارد.

ولی چون فهم همگان به این معنی از اراده نمی‌رسد و فقط به گونه‌ای که در حیوان است می‌فهمند، یعنی آنچه که ضد آن کراهت است و هنگام حدوث اراده شده حادث می‌شود ادراک می‌کنند، از این‌روی حضرت صادق

علیه‌السلام آن را از باب صفات افعال و از صفات اضافی (نسبی) قرار داد ـ مانند آفریدن فلان کس و روزی دادن وی ـ این از آن جهت است که اگر ارادهٔ حادث، از صفات ذات باشد، حق‌تعالی محل حوادث و پدیده‌ها قرار می‌گیرد؛ و آن مانندِ علم حادث است که عبارت از اضافهٔ عالِم بودن او تعالی است به حوادث و موجودات خارجی، که آخرین مراتب علم او تعالی می‌باشد.

بدین جهت عاصم بن حُمَید از آن حضرت پرسید: خداوند همیشه مُرید است؟ فرمود: مُرید جز با بودن مراد با او (یعنی با مرید) نمی‌باشد، خداوند همیشه عالِم و قادر است و سپس اراده کرده است.

درحالی که ارادهٔ متجدّد الهی عبارت است از نفس افعال متجدّد کاین فاسد، لذا ارادهٔ وی مر هر حادثی را به معنای اضافی، بازگشت به ایجادش دارد و به معنای مرادیّت، بازگشت به وجودش دارد، و این مانند علم حادث تفصیلی وی است، زیرا علم او به معنی اضافی ـ یعنی عالمیّت ـ تنها بازگشت به ایجاد حادثات دارد و بس؛ ولی به معنی آنچه که علم و انکشاف بدان حاصل است، فقط به وجودش بازگشت دارد.

متأله سبزواری در شرح این سخن گوید: خدای را دو اراده است: یکی ابتهاج ذات است بالذات ـ در مرتبهٔ ذات ـ و دیگری محبت افعالی که در مقابل فیض مقدس و یا وجود منبسط می‌باشد، و همین مراد امام علیه‌السلام است که فرمود: ان‌الله خلق الاشیاء بالمشیئة والمشیئة بنفسها، یعنی: پروردگار تمام موجودات را به واسطهٔ مشیت آفرید و مشیت را به خودش، و این همان امر الهی و کلمه «کن» او است و همین است که متکلمان قائل‌اند به اینکه: ارادهٔ الهی اَمر او است و کراهتش نهیش، بنابراین اراده‌ای که عین ذاتش است اوّلی است و آنچه از صفات فعل است دومی است، و این اراده از آن‌روی که به اشیا نسبت داده می‌شود، حادث بالعرض است و از آن‌روی که به خداوند متعال نسبت داده می‌شود، واجب به وجوبش و قدیم به قِدمش می‌باشد، و مانند معنی حرفی است و عبارت از

ظهور ارادهٔ ذاتی، و ظهور چیزی مباین با آن چیز نیست.

زیرا خداوند برتر از آن است که صدور فعلی که ذات او، همانند صدور فعل در عالم طبیعت از ما باشد، برای اینکه لازمه‌اش این است که مرکب باشد و ترکیب، در ذات مقدس وی محال است، و اینکه مانند فواعل طبیعی ـ چون آتش در سوزاندن ـ بی‌اختیار باشد.

آنچه لازم است دانسته شود اینکه: بعضی صفات هستند که هم ذاتی و هم فعلی و هم اضافی‌اند ـ مانند علم ـ زیرا نوعی از علم او تعالی هست که عین ذات او است ـ مانند علم اجمالی وی ـ نوعی دیگر عین فعل او است ـ مانند علم تفصیلی او به هویات و حقایق موجوداتی که نزد او در مرتبهٔ علم اجمالیش موجوداند ـ و نوعی دیگر اضافهٔ اشراقی علمی است ـ نسبت به حقایق اشیاء ـ چون او تعالی اشیا را به عین آنچه که ذات خودش را می‌داند، می‌داند ـ نه به چیزی دیگر ـ و علم یک حقیقت است که دارای مراتب اجمال و تفصیل می‌باشد، پس عین ذاتِ او بودن، منافی با صفتِ دارای اضافه در بعضی از موجودات، و اضافهٔ محض در بعض دیگر، و صورتی حادث در برخی دیگر از اشیاء نمی‌باشد، لذا هر صفتی که حالش این‌گونه است، از صفات ذات و فعل ـ هر دو ـ می‌باشد.

از این روی بسیاری از مردمان چون در بعضی از صفات الهی نظر کردند و در آنها آثار حدوث مشاهده کردند، حکم نمودند که خداوند متعال محل صفات حادث قرار گرفته و درنتیجه گمراه شدند، و این به سبب نارسایی فهمشان از ادراک وحدت جمعی در وجود و صفات کمالی حق‌تعالی است.

اخباریان که قائل‌اند اراده از صفات فعل است گویند: صفتِ ذاتی صفتی است که آن را از ذات نتوان سلب کرد، برعکس صفت فعل که آن را از ذات می‌توان سلب نمود، مثلاً علم، صفت ذات است و روزی دادن و آفریدن، صفت فعلِ حق است، بنابراین ما صفت ذات را از وی نمی‌توانیم سلب کنیم و بگوییم: خداوند به فلان موضوع علم ندارد، ولی صفت فعل را می‌توانیم سلب کنیم و بگوییم: خداوند فلان چیز را نیافرید و فلان کس را روزی نداد،

پس اگر اراده صفت ذات باشد، باید ذات متعالیش حادث باشد، چون ماهیتِ اراده صفتی حادث است، بنابراین عالَم باید قدیم باشد، برای اینکه وقتی اراده قدیم شد، مراد هم که عالَم است قدیم باید باشد، زیرا جدایی و انفکاک اراده شده از اراده محال است.

چون این بیان شد گوییم: حال ارادهٔ الهی و مشیت او را گونه‌ای اعتبار می‌نمائیم که از صفات ذات و فعل، هردو باشد، یعنی در قدیم قدیم باشد و در حادث، حادث، مانند علم اجمالی و تفصیلی، به این معنی که اراده‌های فعلی، تفصیل ارادهٔ ذاتی اجمالی باشند، و شاید آنچه در حدیث آمده که مشیت حادث است و ارادهٔ ذاتی اجمالی از صفات فعل است، به حسب مرتبهٔ تفصیلی آن که در آیات قرآنی آمده است باشد، و یا به حسب آنچه که فهم همگان به آن می‌رسد باشد.

پس مشیت همان اراده است، ولی علم او غیر مشیت او است، و علم ازلی وی بر مشیت پیشی دارد، چون امام علیه‌السلام فرمود: علم، مشیّت نیست، زیرا می‌گویی: این کار را اگر خدا بخواهد انجام می‌دهم، ولی نمی‌گویی: این کار را اگر خدا بداند انجام می‌دهم؛ اینکه گویی: اگر خدا بخواهد، دلیل است که او نخواسته است، و چون خواست، آنچه را که خواسته همان‌گونه که خواسته است بوده، بنابراین همان‌گونه که علم‌الهی دارای مراتبی است، همین‌طور اراده و مشیت او نیز دارای مراتبی است، و این فرقی که آن حضرت بین علم و مشیت بیان فرمود، در وجودِ ازلیِ سابق، دو نیست، بلکه در مفهوم آن دو، و یا در بعضی از متعلقات و اکوان تفصیلی آنها است.

از آنجا که بحث اراده به بحث قدرت و بحث قدرت به بحث مشیت کشیده می‌شود و بحث مشیت به بحث جبر و اختیار و درنتیجه به امرِ بین امرین و سعادت و شقاوت ذاتی و عَرَضی و موجبات آن دو، و تسلسل اراده‌ها و غیراینها و ثواب و عقاب و پاداش و کیفر منجر می‌گردد؛ صدرالمتألهین گوید: بنده در عین قدرتش مجبور است و در عین مجبور بودنش قادر است و در عین اختیارش بی‌اختیار است و در عین بی‌اختیاریش مختار است؛ زیرا فعل،

از جانب او ـ از آن حیث که وی از جانب حق موجود است ـ موجود می‌شود، و چون فعلی از جانب او صادر می‌شود، از آن حیث که او از جانب حق صادر است صادر می‌شود، چنانکه فرمود: و مارمیت اذرمیت ولکن اللّه رمی، یعنی: تو تیر نینداختی هنگامی که تیرانداختی، بلکه خدا بود که تیرانداخت (۱۷ـ انفال) یعنی: تو تیری که خدا نینداخت نینداختی ـ هنگامی که آن تیر را انداختی ـ بلکه خدا بود که آن را انداخت، یعنی: تیری را که تو انداختی، خدا انداخت؛ پس هرکس دانست که وجود ممکن، چیزی جز ربط محض نیست، خواهد دانست که فعلش با آنکه صِرف تعلق و ربط محض است، ظهورِ قدرت و اراده و علم و فعل الهی است، متأله سبزواری در منظومه‌اش گوید:

لکن کما الوجود مَنسوبٌ لَنا   فَالفِعلُ فِعلُ اللهِ وَ هُوَ فِعلُنا

یعنی: چنانکه وجود منسوب به ما است (نه ذاتی ما)، پس فعل هم که از ما سر می‌زند، فعل خداست، (چون وجود دارای فعلیت است) و آن (فعل همانند وجود) فعل ما و منسوب به ما است؛ و این همان امر بین دو اَمر و منزلت بین دو منزلت است؛ خداوند می‌فرماید: و ما تشاؤن الّا ان یشاء اللّه، یعنی: شما نمی‌خواهید مگر آنکه خدا بخواهد (۳۰ـ انسان)

بنابراین اگر هرکس چگونگی ربط موجودات را به ترتیب سببی و مسببی خودشان به حق‌تعالی ادراک نماید، نیک خواهد دانست در عین آنکه همه ظهور حق‌متعال‌اند، ولی خود نیز دارای آثار و خواصی می‌باشند، یعنی انسان با آنکه فاعل مختار است، ولی وجود و همه چیزش سایهٔ فاعل مختار حقیقی می‌باشد، و فاعلیتش، سایه و ظل فاعلیت او، چنانکه در آیه: و ما تشاؤن الّا ان یشاء اللّه، مذکور گشت:

می‌روم اندر دیار بی‌نشانی   همچو برگی در کف باد خزانی

خلاصه آنکه: اگرچه ارادهٔ حق تعالی به نظام کامل و اتمّ ربانی تعلق گرفته است، ولی این تعلق منافی آن نیست که انسان فاعلِ مختار باشد، چنانکه علم عنایی حق‌تعالی که منشأ نظام کیانی است، منافی با مختار بودن انسان نیست ـ و بلکه اختیار او را تأکید می‌بخشد ـ .

زیرا علم الهی مانند علم ما که انفعالی است تابع معلومات نمی‌باشد، یعنی دربارهٔ ما نخست باید معلومی باشد و سپس علم ما بدان تعلق گیرد، ولی دربارهٔ حق‌تعالی معلوم، تابع علم است، و هرچه را که علم بدان تعلق گیرد، موجود و متحقق می‌گردد، و این را «علم فعلی» و این شأن را فاعلیّتِ «بالعنایه» و فاعلیتِ «بالتجلی» گویند؛ چنانکه این بخش را در پانویس‌های سفر سوم ترجمهٔ کتاب اسفار کاملاً توضیح داده‌ایم.

پس ارادهٔ حق‌تعالی همانند علمش به اشیاء، حضوری است، یعنی اینکه معلوم با وجود خودش در نزد عالِم حاضر است ـ نه با مفهوم و ماهیّتش ـ لذا هرچه از موجودات که نزد حق‌متعال حاضراند، حقیقت وجودشان است، اما ماهیاتشان که عبارت از حدود وجودشان است، آمیزش با اَعدام دارد و حضورشان تبعی و بالعَرَض است؛ بنابراین اراده هم دربارهٔ حق‌تعالی این‌گونه است، یعنی اینکه گوییم: خداوند ارادهٔ شرّ نمی‌کند، مراد آن است که شرّ، اصالتاً مورد ارادهٔ حق‌تعالی قرار نمی‌گیرد، اما به‌گونهٔ تبعی و بالعَرَض ـ شرّ ـ متعلَّق ارادهٔ او قرار می‌گیرد، و چنانکه گفتیم: ارادهٔ متجدد الهی عبارت است از نفس افعال متجدد کاین فاسد، و به معنی اضافی است و بازگشت به ایجاد حادثات دارد و همانند علم تفصیلی او است.

تعلق ارادهٔ حق‌تعالی به شیاء و موجودات از ذات محبوب خودش سرچشمه گرفته و عشق به ذات خود دارد، و به تبعِ ذات خود، اشیاء محبوب اویند: یُحبّهم و یحبّونه (۵۴ ـ مائده) نه اینکه اشیاء و موجودات به استقلال محبوب او باشند و آنها را مستقلاً دوست دارد، زیرا خود فرموده: کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی أُعرف، بنابراین انگیزهٔ خلقت عوالم و خلق، حب ظهور و معروف شدن ذات است ـ نه حُبّ اشیاء ـ پس نخست و بالذات آنچه که محبوب است عبارت ا ز ظهور ذات است و محبوب بودن اشیاء، در مرتبهٔ دوم ـ و چنانکه گفتیم ـ بالعَرَض می‌باشد.

در اینجا می‌رسیم به یکی از آراء مهم صدرالمتألهین و عرفا که نظام کامل کیانی (عوالم تفصیلی وجودی) تابع نظام اَجمل ربّانی است، چون آن

بالاصاله محبوب ذات است، و هرچه که در عوالم وجود هست تمامی نقش اسماء و صفات اویند که بعضی ذاتی و بعضی افعالی‌اند، پس ارادهٔ او بازگشتش به حبّ به ذات است که تعلق به نظام ربانی ـ یعنی مقام اسماء و صفات که کنز مخفی و بالذات محبوب حق است ـ دارد، و در این مقام است که مُحبّ و محبوب و حُبّ، متحداند.

ما این مسئله را با بحثی از امام خمینی ـ رحمه الله ـ که در رسالهٔ طلب و اراده بیان داشته‌اند، با توضیحات مترجم محترمش و اندکی تصرف در آن، پایان می‌بخشیم، گوید: علم و قدرت و اراده در حق‌متعال، به یک حقیقت واحد بسیط تحقق دارند و هیچ کثرت و تعدّدی در آنجا راه ندارد، زیرا وجودِ صِرف است و وجود صِرف، صِرف الکمال است، درحالی که قدرت حق‌تعالی از سنخ قدرت ما نیست که نسبتش به فعل و ترک، برابر و مساوی باشد، و محال است جهت امکانی در ذات بسیط واجبی تحقق یابد، بلکه همان‌طور که ارادهٔ او اَحدیّ التّحقّق است، قدرتش نیز اَحدیّ التّحقّق می‌باشد و هردو، عین علم به نظام کیانی است، پس نظام کیانی تابع علم عنایی وی می‌باشد، زیرا هرچه در ذاتش واجب‌الوجود باشد، در تمام جهات واجب‌الوجود است، پس چون ذاتش واجب است، صفاتش نیز واجب خواهد بود.

اینکه گفته شده: علم الهی نمی‌تواند علّت فعل من شود، چون علم، تابع معلوم است، پس آنچه از من صادر می‌شود خدای می‌داند، بنابراین علم او علّتِ فعل من نمی‌تواند باشد.

پاسخش آنکه: علم حق‌تعالی فعلی و فعلِ محض است، و علم و ارادهٔ او که بر نظام جهان هستی که علیّت و معلولیت در آن نظام حاکم است تعلق گرفته، نه بر معلولِ در عرضِ علّت و نه بر معلولِ بدون علّت، تا گفته شود که فاعل در فعلش مضطر است، پس نخستین مخلوق الهی یک حقیقت بسیط روحانی است و با وحدتی که دارد، همهٔ کمال و جمال است و با خلقتِ این حقیقت واحده، آنچه را که قلم تقدیر می‌بایست بنویسد نوشت و قضایش پایان پذیرفت، ولی با این همه چون نظام وجود در ذات و صفت و فعلش

فانیِ در ذات الهی است، حکومت: کلّ یوم هو فی شأن، یعنی: هر لحظه و آنی او در کاری است (۲۹ ـ رحمان) برقرار می‌باشد.

پس حقیقتِ عقلِ مجرّد و روحانیتِ بسیط که از آن در روایات به نور پیغمبر ما ـ صلی‌الله علیه و آله ـ (و حقیقت محمدیه) و یا فرشته روحانی تعبیر شده است، از حق‌تعالی بدون واسطه صدور یافته است و آن صادر نخستین، عین تعلقِ مخصوص و ربط محض به باری تعالی است، لذا با چنین تعلّقی که بدو دارد، آنچه از او صادر شود، به همان نسبت که از او صادر می‌شود، به همان نسبت از باری تعالی صادر شده است، زیرا بین او و حق‌متعال هیچ بینونت عُزلی و جدایی نیست، برای اینکه حق‌تعالی صِرف وجود است و ماهیت ندارد، و آنچه ملاک و مناط بینونت عُزلت است همانا ماهیت است، ولی دیگر موجودات و علّت‌ها با معلول‌های خودشان تا این حدّ نیستند که بینونت عُزلت میانشان نباشد.

بنابراین حقیقت عقلی، ظهوری است از مشیت و ارادهٔ حق‌تعالی، همچنان که طبیعت، دستِ خداست که همیشه برای عطا و دهِش باز است و فرمود: خمّرتُ طینة آدم بیدی اربعین صباحاً، یعنی: گِل آدم را با دو دست خویش در چهل روز سرشتم.

امیدوارم این مبحث ارادهٔ الهی دانش پژوهان را مفید افتد و مفید و مستفید را به دعایی یاد کنند.

در اینجا سخن را قطع کرده و این مبحث را به پایان رسانیده و خوانندگان گرامی را دعوت به مطالعهٔ ترجمه کتاب کبیر فتوحات مکیّه ابن‌عربی ـ شیخ اکبر ـ به ویژه مقدمهٔ مفصل آن که ان‌شاءالله به زودی انتشار خواهد یافت می‌نمایم؛ چون مترجم و خواننده هردو باهم سفر می‌کنند، این به او و او به این، و به قول رهی:

هرجا که سفر کردم تو همسفرم بودی   هرجا که گذر کردم تو راهبرم بودی

محمد خواجوی
۱۳۷۹/۱۱/۱۱

ترجمهٔ اسفار

سفرچهارم

سفر از خلق به خلق

باب اوّل

احکامِ نَفْس

فن دوم

در علم نفس از آغاز موجود شدن و تکوّنش از مواد جسمانی تا پایان مقاماتش و بازگشتش به غایات نهایی خود و در آن باب‌هایی چند است:

باب اوّل

در احکام عمومی نفس و در آن فصل‌هایی چند است:

فصل اوّل

در تحدید (حدّ و اندازه معین کردن) نفس

بدان که عنایت باری‌تعالی چون تمام آنچه را که امکان ایجادش بود به فیض اقدس ـ بر ترتیب برتر پس از برتر ـ وجود بخشید [1]، تا آنکه به پست‌ترین بسایط و پائین‌ترین

۱. عنایت باری‌تعالی عبارت است از علم به نظام اَحسن و بهتر که بر ایجاد پیشی دارد، این علم فعلی است و منشأ وجود معلوم؛ اگر تحقیق در این مقام را خواهی بدان: حق‌تعالی را پس از تجلی ذاتیش بر ذاتش به ذاتش، تجلی بر اسماء و صفات و لوازم آنها، و تجلی بر ذات اشیاء می‌باشد.

اما تجلی اوّلی: همان‌گونه که وی را مقامی احدی که مرتبه نفس ذات و هویت مطلق است می‌باشد، همین‌طور وی را مقام واحدی که مرتبه ذات است می‌باشد که مستجمع تمام اسماء حُسنا و صفات علیا می‌باشد و پیرو اعیان ثابته مر ماهیات ممکنی راست، به گونه‌ای که اگر اطلاق ماهیت بر آن معانی معقول ـ یعنی مفاهیم اسماء و صفات ـ جایز بود، باید اعیان، لوازم ماهیات باشند، و آنها در این مرتبه «لامجعول» به «لامجعولیّت» ذات بوده و موجود به وجود ذات‌اند نه به وجودی دیگر.

اما تجلی دوم عبارت از تجلی او است در مرتبهٔ «کُن» بر ذات اشیاء، و این تجلّی به نام فیض مقدس نامیده می‌شود، چنانکه اوّلی ـ که تجلّی او در اسماء و صفاتش می‌باشد ـ به نام فیض اقدس نامیده می‌شود، و این همان رحمت صفتی است که شیئیت مفاهیم صفات را فراگرفته است، همچنان که فیض مقدس عبارت از رحمت فعلی است که شیئیت ماهیات را فراگرفته است. «سبزواری»

منزلت و مقام رسید ـ و در عنایت او ایستادن بخشش بر مرز و حدّی که از آن گذر نکند جایز نبود ـ لذا امکان وجود اموری نامتناهی در حدّ قوه، بدون اینکه از قوه به فعل خارج گردد، باقی ماند، و مواد جسمانی اگرچه در تیرگی و تراکم و سردی در مرز نهایی‌اند، ولی از قبول استکمال به‌واسطهٔ تأثیر مبدئی فعال، غیرممتنع‌اند، مانند تأثیر انوار ستارگان ـ به ویژه خورشید ـ در تلطیف و تعدیل بخشیدن، تا آنکه به‌واسطهٔ اکتسابِ آن امور پخته گشته و اعتدال پیدا کرده و برای خوراک و خورش، مادّه، و برای پدید آمدن موجودات، قوّهٔ منفعل گشته و به‌واسطهٔ صوری که بر آن صور آثار حکمت و عنایت مترتب است آمادهٔ پذیرش رشد و حیات گردند، مانند حیوان و نبات، البته پس از آنکه طبیعت حقوقی را که بر او از دیگر مرکبات و قوای آنها پیشی دارد به‌دست آورد؛ و سبب «لِمّی» در اینکه اخسّ، قابل و پذیرای آنچه که برتر است می‌باشد پیش از این گفته آمد، برای‌اینکه ممکن، بیهوده و بازیچه آفریده نشده است، بلکه بدان‌جهت آفریده شده که به غایت اصلی خود بازگشت نماید، بنابراین عناصر، برای قبول حیات و روح آفریده شده‌اند.

پس نخستین چیزی را که از آثار حیات پذیرفت، حیات تغذیه و رشد و نموّ و تولید بود، سپس حیات حسّ و حرکت، پس از آن حیات علم و تمییز (قوهٔ امتیاز و استنباط) و هریک از این انواع حیات را صورتی کمالی است که به‌واسطهٔ آن صورت، آثار آن حیات ـ به وسیلهٔ قوایی که وی را خدمت می‌کنند ـ بر ماده افاضه می‌شود، و آن صورت نفس نامیده می‌شود، پائین‌ترش نفس نباتی است و متوسط آن نفس حیوانی، و برترش نفس ناطقه، و این سه (مرتبهٔ نفس) را معنایی مشترک ذاتی و حدّی جامع می‌باشد؛ و ما می‌خواهیم در این فصل برهان بر وجود آن ـ مطلقا ـ و برای ماهیتش حدّ ـ از حیث نفس بودن ـ اقامه کنیم، برای‌اینکه بسیط را اگرچه حدّی نیست و بر وی برهانی اقامه نمی‌شود ـ یعنی از جهت هویت ذات بسیطش ـ ولی از جهت فعل و یا انفعالش، تحدید (محدودیّت) را می‌پذیرد و بر او اقامهٔ برهان می‌شود، زیرا شأن نفوس و صور ـ از آن‌روی که نفوس و صوراند ـ این‌گونه است.

اما برهان بر وجود نفس: گوییم: ما اجسامی را مشاهده می‌کنیم که از آنها آثار ـ نه به یک طریقه و روش ـ بدون اراده صادر می‌گردد، مانند حسّ و حرکت و تغذیه و رشد و

نمو و تولید مثل، و مبدأ این آثار مادّه نخستین نمی‌باشد، چون آن قابل محض است و جهت فعل و تأثیر در وی نمی‌باشد؛ و همین‌طور صورت جسمی که مشترک بین اجسام است هم نمی‌باشد، برای‌اینکه اجسامی پیدا می‌شود که در این آثار مخالف این اجسام می‌باشند و گاهی هم موصوف به مصدر بودن این افعال نمی‌باشند؛ بنابراین در این اجسام مبدأهایی است غیر از جسمیّت آنها که اجسام در آنها نیستند، وگرنه محذور و اشکال دوباره بازمی‌گشت، در این صورت آن قوّه‌ای است که به آن اجسام تعلق دارد؛ و در مباحث قوّه و فعل دانستی که ما هر قوّهٔ فاعلی را که از آن آثار ـ نه بر یک طریقه و روش ـ صادر می‌گردد نفس می‌نامیم، و این لفظ نامی است برای این قوّه، نه به‌حسب ذات بسیطش، بلکه از آن حیث که مبدأ چنین افعالی که گفته شد می‌باشد، از این‌روی بحث از نفس، از جملهٔ علم طبیعی گردیده است.

اما حدّ: گوییم: در بیان آن همان‌گونه که حکما گفته‌اند می‌گوییم و آن اینکه: نفس را حیثیاتی متعدد است که به‌حسب آن حیثیات به نامهای مختلف نامیده می‌شود، و آنها قوّه و کمال و صورت‌اند؛ از آن‌جهت که قادر بر فعل که عبارت از تحریک است، و انفعال [1] از صور محسوسات و معقولات را که ادراک است دارد، قوّه نامیده می‌شود، و با قیاس به مادّه‌ای که در آن فرود می‌آید تا از آن، جوهر نباتی و یا حیوانی مجتمع گردد، صورت نامیده می‌شود، و با قیاس به اینکه طبیعت جنس، پیش از اقتران و جفت شدن فصل با آن ناقص بود، چون بدان اضافه و نسبت پیدا کرد، نوع بدان، کمالی یافت؛ لذا گفته‌اند: تحدید نفس به کمال، از تحدیدش به صورت، به‌جهت وجوهی چند برتر است:

نخست آنکه: کمال اعم و فراگیرتر است، از آن‌جهت که صورت ـ در نزد همگان ـ منطبع و نقش در مادّه است [2] و نفسی هم هست که غیرمنطبع است، در این‌صورت،

۱. این بر اسلوب همگان است، اما بنابر رأی مصنف قدس‌سره ادراک محسوسات به فعالیت است و معقولات به اتحاد با آنها و به عقل فعال «سبزواری» ۲. امکان دارد گفته شود: نفس ـ از آن‌روی که نفس است ـ مادی و فرود آینده در بدن است. چنانکه نظر و رأی مصنف قدس‌سره است. جز آنکه منظور مصنف در ذکر صورت این است که هیچ دلالتی نیست که آن را مقامی دیگر هست، برعکس کمال، برای اینکه آن را لازم نمی‌آید که در چیزی فرودآید و حلول کند، آن چنانکه پادشاه نسبت به کشور است. از این‌روی لفظ سزاوارتر را ذکر کرد، بر این اشاره که این بیان قوم است «سبزواری»

صورتِ بدن نیست ولی کمال برای بدن هست، چنانکه پادشاه برای کشور کمال است و ناخدا برای کشتی کمال.

دوم آنکه: کمال، قیاس با معنایی است که از طبیعت جنس نزدیک‌تر است و آن نوع می‌باشد و صورت، قیاس با چیزی است که از آن دورتر است و آن مادّه می‌باشد، بنابراین صورت، اقتضای نسبت به چیزی بعید را از ذات جوهر که حاصل از آن است، و اقتضای چیزی که جوهر به‌حسب آن حاصل است و آن چیز بالقوه است، و اقتضای چیزی که درواقع افعال بدان نسبت نمی‌یابند، یعنی نوع را می‌کند.

سوم آنکه: دلالت بر مادّه در دلالت بر نوع اقتران دارد (یعنی با آن قرین است و در آن ضمنی است) ـ بدون عکس ـ پس از این امر روشن شد که ما وقتی در تعریف نفس گفتیم که آن کمال است، دلالت تمام بر معنای نفس دارد و متضمّن تمام انواع آن از تمام وجوهش بوده و نفس مفارق و جدا(ی از بدن) هم بیرون از آن (معنا) نیست.

آن (کمال) نیز از قوّه، به وجوهی چند برتر است:

نخست آنکه: نفس را قوّهٔ ادراک است و آن انفعالی است، و قوّهٔ تحریک است و آن فعلی است و اعتبار یکی از دو معنی، از دیگری برتر نیست، پس اگر لفظ قوّه گفته شود و بر یکی از دو وجه بسنده شود، آن چیزی که گفته‌ایم عرض است، و چیزی دیگر است و آن اینکه فراگیر دلالت بر ذات نفس ـ از آن حیث که نفس است ـ نیست، بلکه از جهتی غیر جهت دیگر است، در صورتیکه در علم میزان (منطق) ثابت شده که این نه خوب است و نه درست، بنابراین اعتبار آن دو در حدّ آن (نفس) لازم می‌آید و نام قوّه، آن‌دو را به اشتراک فرا می‌گیرد، چون یکی از آن‌دو در تحت مقولهٔ «ان یفعل» و دیگری در تحت مقولهٔ «ان ینفعل» داخل اند، و دانستی که اجناس عالی با تمام ماهیاتشان از هم متباین‌اند و اطلاق لفظ مشترک در حدود از آن پرهیز دارد، برعکس لفظ کمال، برای‌اینکه آنجا گفته: بر آن‌دو به‌واسطهٔ اشتراک نیست، زیرا نفس از جهت قوّه‌ای که بدان ادراک حیوان استکمال می‌یابد کمال است و از جهت قوّه‌ای که از آن افعال حیوان صدور می‌یابد نیز کمال است.

دوم آنکه: قوّه برای نفس ـ از آن حیث که مبدأ افعال است ـ یک نام است و کمال، برای آن از این جهت و از آن حیث که به‌واسطهٔ نوع استکمال می‌پذیرد یک نام است، و

آنچه شئی را از تمام جهاتش معرّفی می‌نماید، از آنچه که از بعضی جهاتش معرفی می‌کند برتر است؛ پس روشن شد که کمال، آن چیزی است که لازم است در حدّ نفس ـ به جای جنس ـ وضع گردد.

گفته‌اند: ما وقتی تعریف کردیم که نفس برای چنین امری کمال است ـ به هر تفصیلی که تحصیل آن ثابت شود ـ ما هنوز حقیقت نفس و ذات آن را تعریف نکرده‌ایم، بلکه آن را از آن حیث که نفس است تعریف کرده‌ایم، و در باب مضاف دانستی که وجود مضاف از آن‌روی که مضاف است ـ وجودی غیرمستقل است و ما، از وجود نفس جز آنچه را که اقتضای این اضافهٔ محدود ـ از آن‌روی که اضافهٔ محدود است ـ را دارد نمی‌دانیم، نه تمام وجود آن را، برای‌اینکه نام نفس جز برای این وجود اضافی وضع نشده است و این نام وضع نشده بود، ولی آن، حقیقت جوهر نفسانی ـ به‌حسب معنای مشترک و یا اختصاص یافته‌اش ـ می‌باشد و بلکه از حیث اضافهٔ تدبیر و تصرف در بدنها است، و وجود مضاف ـ از آن‌روی که مضاف است ـ با قیاس به چیزی دیگر، وجودی تعلّقی است، بنابراین اضافهٔ نفسیت، با قیاس به بدن است، از این‌روی بدن، در حدّ نفس اخذ و اعتبار می‌شود، برای‌اینکه داخل در تقوّم وجود تعلقی اضافی وی است، چنانکه وجود بنّاء در قوام بنا (ساختمان) داخل شده و در حدّ آن (ساختمان) اخذ و اعتبار می‌شود، ولی در حدّ انسان اخذ و اعتبار نمی‌شود، برای‌اینکه حدود به اِزاء وجودات است [۱].

بنابراین انسان را ـ از آن‌روی که انسان است ـ وجودی است و وی را به اِزاء آن حدّی است که بدان تعریف می‌گردد، مانند حیوان ناطق، و بناء را ـ از آن‌روی که بناء است ـ وجودی است و او را حدّی دیگر به اِزاء وی است، و در حدّ وی، نه انسان و نه چیز دیگری از جوهر و جنبش داخل نمی‌شود، چون از مقولهٔ مضاف است و انسان از مقولهٔ جوهر است و مقولات، به تمامه باهم تباین دارند، پس چیزی از آنها در حدّ چیزی از دیگری داخل نمی‌شود، بنابراین نظر در نفس ـ از آن‌روی که نفس است ـ نظر در بدن است، از این‌روی علم نفس، از علوم طبیعی که در احوال مادّه و حرکات آن نظر دارد

۱. یعنی حکایت‌کنندهٔ از آنها است و اندازه شده به مقدار آنها، نه اینکه وجودات معرّفات‌اند تا اشکال شود که وجود را حدّی نیست. «سبزواری»

برشمرده شده است، لذا هرکس که می‌خواهد حقیقت نفس را از حیث ذاتش ـ با قطع‌نظر از این اضافهٔ نفسیّت ـ بداند، لازم است که نظر به ذات آن از مبدئی دیگر [۱] و از علمی دیگر غیر از این علم طبیعی بکند، برای‌اینکه اگر ما با این (علم طبیعی) ذات نفس را تعریف کنیم، علم به وقوع آن ـ در هر مقوله‌ای که در آن واقع شده است [۲] ـ مشکل نخواهد بود، برای اینکه هرکس حقیقت چیزی را دانست و ذاتش را فهمید، بر ذهنش طبیعت امرِ ذاتی آن چیز عارض شده و بر وی (فهم) وجود آنچه که جنس وی می‌باشد مشکل نخواهد بود، زیرا ثبوت ذاتی برای چیزی که ذاتی آن است روشن و مبیّن است، چنانکه در علم میزان (منطق این امر را) دانستی.

حکمتی مشرقی (الهامی)

اینجا رازی ارزشمند است که بدان، جایز بودن اشتداد جوهر در جوهر بودنش، و استکمال حقیقت انسانیّت در هویّت و ذاتش دانسته می‌شود، و دانسته می‌شود که این حدّ از نفس، فقط به‌حسب نام نیست، چنانکه در حدّ بنّاء و پدر و پسر و آنچه در روند

۱. او مبدأ فاعلی مانند اول تعالی و عقول فعال می‌باشد، زیراسبب‌دارها جز به‌واسطهٔ سبب‌هاشان تعریف و دانسته نمی‌شوند «سبزواری» ۲. آنان در این امر اختلاف دارند، بعضی از ایشان گویند: آن مزاج است پس از مقولهٔ کیف می‌باشد ـ چنانکه از جالینوس و پیروانش مشهور است ـ گویند. مادام که این بدن بر آن مزاجی که به‌حسب نوعش استحقاق آن را دارد هست، از فساد و تباهی مصون است، و چون از این مقدار از اعتدال خارج شد باطل می‌گردد؛ گروهی ـ از آن جمله امام الحرمین ـ گفته‌اند: نفس اجسام لطیف نورانی است که در بدن ساری است ـ سریان آب در گُل و آتش در زغال ـ و این ساری همان مخاطب و پاداش گیرنده و کیفر شونده است و حافظ این هیکل محسوس، و چون از آن جدا شد شروع به متلاشی شدن می‌کند؛ و بیشتر از معتزلیان و گروهی از اشعریان گویند. نفس، همین هیکل محسوس است و بس، نظّام گوید: نفس جزئی است که در قلب تجزیه نمی‌پذیرد.

خلاصه آنکه آراء پیشینیان از متکلمان بسیار متعدد است. به‌طوری‌که گفته‌اند: به چهل رأی و نظر می‌رسد و حتی یکی از آن نظریات هم دلیل قطعی یقینی ندارد، و مشهورترین نظریه‌شان این است که: نفس، اجزائی اصلی است که در بدن می‌باشد و از اول عمر تا پایانش با آن می‌باشد.

گویم: شگفت از کسی که به عقل و عاقل بودن منسوب است چگونه این سخنان را بر زبان می‌راند؟ سخن درست آن است که حکما و محققان از عرفا گفته‌اند که نفس جوهر مجردی است که مدبر بدن و حافظ آن است، آیا عقل آنان می‌پذیرد که علم و حکمت و قدرت آن کس که اهلیت انسان کامل شدن را دارد و بدان (نفس) شایستگی خلافت الهی را پیدا می‌کند به گِل و آب و آتش و هوا و مزاج نسبت داده شود؟ هرگز!! ... «سبزواری»

این امور است می‌باشد، و این بدان‌جهت است که نفسیّت نفس مانند پدر بودن پدر و پسر بودن پسر و نویسنده بودن نویسنده و امثال اینها که درش فرض خالی بودنشان از این اضافه و نسبت هست نمی‌باشد، برای‌اینکه برای ماهیت بنّاء وجودی است و برای بنّاء بودنش وجودی دیگر، و او از آن حیث که انسان است، همو به‌عینه از آن حیث که بنّاء است نمی‌باشد، برای‌اینکه اوّلی جوهر است و دومی عرض نسبی، و این برعکس نفس است، زیرا نفسیت نفس، گونهٔ وجود خاص وی می‌باشد و برای ماهیت نفس، وجودی دیگر که آن (نفس) به‌حسب آن (وجود) نفس نباشد نیست، مگر پس از استکمالات و تحولاتی ذاتی که برایش در ذات و جوهرش واقع می‌شود و جوهرش در آن حال، عقلی فعّال ـ پس از آنکه عقلی بالقوّه بود ـ می‌گردد.

برهان بر اینکه نفسیّت نفس در آغاز پدید آمدنش از عوارضِ لاحقِ به‌ذات خودش ـ خواه لازم باشد و یا مفارق ـ مانند حرکت که لاحق به فلک است و یا پدر بودن که لاحق به ذات پدر است نیست، اگر آن‌گونه باشد که تمام حکما پنداشته‌اند، لازم می‌آید که نفس، جوهری متحصل بالفعل، از جملهٔ جواهر عقلی که بالذات مفارق‌اند بوده و سپس برایش امری اتفاق افتاد و وی را وادار به تعلّق به بدن و مفارقت عالم قدس و همنشینی با عنصری‌ها کرده است؛ ولی تالی (قضیه) محال است، زیرا چیزی که بالذات است زایل نمی‌شود و جوهر مفارق را چیزی که در ذاتش نباشد برایش اتفاق نخواهد افتاد، برای‌اینکه محل حوادث و پدیده‌ها، مادّهٔ جسمانی و آنچه با ماده اقتران دارد می‌باشد.

و باز (برهان) آنکه: نفس، تمام بدن است و از آن و از مادّهٔ بدنی، نوع کامل جسمانی حصول پیدا می‌کند، و امکان ندارد که از مجرّد و مادّی، نوع طبیعی مادّی ـ به ضرورت ـ حصول پیدا کند، و چون تالی (قضیه) باطل گشت، همین‌طور مقدم (قضیه) هم باطل می‌شود؛ پس دانسته شد که اقتران نفس با بدن و تصرفش در بدن، برایش امری ذاتی ـ به‌حسب وجود شخصیش ـ می‌باشد و این اضافه و نسبتِ نفسیّتِ آن به بدن، مقوِّم آن است، ولی از این امر لازم نمی‌آید که از باب مضاف باشد و بدان، نفس از حدّ جوهریّت و بلکه از حدّ عقلیّتِ فقط خارج نگردد، بنابراین این اضافه، مانند اضافهٔ قابلیّت است مر هیولا را، و اضافهٔ صوریّت است مر صور طبیعی را، و

اضافهٔ مُبدعیّت و عالِمیّت و قادریّت است مر واجب تعالی را، و اضافهٔ عرضیّت است مر سیاهی و سفیدی و غیر این دو از مقولات عرضی را، برای‌اینکه انواع وجودات آن از اضافهٔ به چیزی منفک و جدا نیستند، و وی را معانی دیگری غیر از اضافه هست.

نمی‌گویم وی را وجودی غیر از وجود اضافه هست، برای‌اینکه سیاهی ـ مثلاً ـ دارای ماهیتی مستقل در معنا و حدّ خودش هست که از مقولهٔ «کیف» می‌باشد، ولی وجودش در ذاتش همان وجودش در موضوع ـ یعنی عرضیّت او ـ است، پس عارض شدن بر موضوع، برای هویّت سیاهی ذاتی است نه برای ماهیّت، و قیاس در مادّه و صورت و طبیعت هم همین‌طور است، و نفس از آن حیث که برای هریک از آنها ماهیّتی دیگر است، جوهریّتی غیراضافی است، چنانکه اعراض را ماهیّتی دیگر است، عرضی، غیر از عارض شدن ولی هویات شخصی آنها هویات اضافی است؛ پس به این (برهان) دانسته می‌شود که وجود [1]، امری زائد بر ماهیت می‌باشد، و وجود نفس از آن حیث که صورت برای مادّه است، وی را اضافهٔ به بدن لازم می‌آید، چنانکه برای هر صورتی اضافهٔ به مادّه لازم می‌آید، ولی از این لازم نمی‌آید که از باب مضاف باشد و نه اینکه از اعراض باشد، برای‌اینکه این اضافه، اضافهٔ تقویم و تکمیل است نه اضافهٔ حاجت مطلق [2] ـ آنچنان که در عرض است ـ.

پس نفس مادام که از قوّهٔ وجود جسمانی به فعلیّت عقل مفارق خارج نشده است، صورت مادّی است ـ به‌حسب درجاتش از حیث نزدیکی و دوری از عالم عقلیش به‌حسب وجوداتش از جهت شدت و ضعف و کمال و نقص ـ زیرا این وجود است که اشتداد و مقابل آن (ضعف) را می‌پذیرد، چنانکه در علم کلّی در مباحث قوّه و فعل این مطلب را بیان داشتیم.

حال بازمی‌گردیم به همانجا که بودیم ـ یعنی در تحدید نفس ـ لذا گوییم: بنابراین آن (نفس) کمال برای جسم است، ولی نوعی از کمال آن اوّلی است، و آن اینکه بدان،

۱. این را در کتاب مشاعر دلیلی بر اصالت وجود قرار داده، برای‌اینکه وجود، وقتی امری انتزاعی باشد، بنابراین سیاهی، جز ماهیت مخصوص نمی‌باشد، و چون وجود آن عین وجود در موضوع باشد و تحقق و ثبوت نداشته باشد، لازم می‌آید سیاهی، به‌حسب ماهیت مضاف باشد «سبزواری» ۲. یعنی مجرّد از تقویم و تکمیل ـ نسبت به مضاف بدان ـ. «م»

نوع، بالفعل می‌گردد، مانند شکل برای شمشیر و صندلی؛ و نوعی از کمال آن دومی است، و آن اینکه نوعیّت شئی از افعال و انفعالات آن پیروی می‌کند، مانند بریدن برای شمشیر، و امتیاز دادن و اندیشیدن و احساس و حرکت ارادی برای انسان، برای‌اینکه اینها کمالات ثانوی (دومین) هستند و نوع، در اینکه نوع بالفعلی باشد نیاز به حصول این امور ندارد، بلکه وقتی برایش مبدأ [1] این اشیاء ـ بالفعل ـ حاصل شد، این اشیاء به قوّهٔ قریب ـ پس از آنکه به قوّهٔ بعید بود ـ برایش هست، بنابراین حیوان، بالفعل حیوان است، اگرچه بالفعل به اراده حرکت نکرده باشد و به چیزی بالفعل احساس برایش واقع نشده باشد، و مهندس، بالفعل مهندس است، اگرچه عمل مساحت و غیر آن (از لوازم مهندسی) را انجام نداده باشد، و پزشک، بالفعل پزشک است، اگرچه هیچکس را تا به حال درمان نکرده باشد؛ پس نفس، کمال اوّل است، و کمال اوّل بودن چیزی برای چیزی، منافی کمال دوم آن بودن برای چیزی دیگر نمی‌باشد.

اشکال نمی‌شود که نفس انسانی برای حیوان ـ از آن‌روی که حیوان است ـ کمال نیست، و نیز نفس ـ مطلقا ـ کمال برای جسم ـ از آن‌روی که جسم است ـ نمی‌باشد.

چون دانستی که: تحقق هر طبیعتی بستگی به تحقق هر فرد از آن دارد و برخاستنش، بستگی به برخاستن تمام افراد آن دارد، بنابراین نفس، کمال اوّل برای شئی است، اگرچه کمال دوم برای شئی دیگر باشد، و آن شئی که برایش کمال اوّل است ناگزیر باید جسم باشد، ولی لازم است جسمی که مورد این تعریف اخذ و اعتبار می‌شود جسم به معنی جنسی باشد (یعنی لا به شرط شئی) نه جسم به معنی مادّی (یعنی به شرط لا)، چنانکه در علم میزان (منطق) این امر دانسته می‌شود و در مباحث ماهیت هم فرق بین آن‌دو گفته آمد، و این جسمی که نفس برایش کمال است [2]، اعمّ و فراگیرتر از جسم طبیعی و صناعی ـ مانند تخت و صندلی و کِشتی و شهر ـ نمی‌باشد، و اگر فرض شود نفسِ ناخدا برای کِشتی کمال است و نفس پادشاه برای

۱. بلکه نوع، نوع است وقتی که برایش مبدأ این اشیاء بالفعل حاصل شود و در نوع بودنش نیاز به اینکه نفس این اشیاء بالفعل برایش حاصل است ندارد، بلکه حصول قوه این اشیاء و مبدأ آنها ـ در نوع بودنشان بالفعل ـ بالفعل کافی است. «آقا علی مدرس»

۲. گاهی گفته می‌شود: جسم طبیعی، یعنی تعلیمی نیست. و گاهی گفته می‌شود: جسم طبیعی، یعنی مثالی برزخی نیست، و گاهی گفته می‌شود: جسم طبیعی، یعنی صناعی نیست، و مراد در اینجا همین است. «سبزواری»

شهر کمال است، کمالیّتش عبارت از نفسیّت برای کِشتی و شهر نمی‌باشد، و اگر مجموع کِشتی و نفس یک امر اخذ و اعتبار شود، به‌گونه‌ای که نفس برایش کمال باشد، این مجموع فرض شده نه جسم است و نه جوهر و نه هیچ‌یک از مقولات، برای‌اینکه ماهیت تابع وجود است و وجود، مساوق (برابر و همتای) وحدت است، و هر چه که وحدت ندارد، وجود ندارد.

پس روشن شد که نفس، کمال اوّل برای جسم طبیعی است، و هر جسمی طبیعی نیست، برای‌اینکه نفس، برای آتش و برای زمین کمال نیست، بلکه نفسی که در این عالم است کمال برای جسم طبیعی است که از آن (جسم طبیعی) کمالات ثانوی (دومین) با آلاتی که از آنها استعانت و یاری بر افعال حیات ـ مانند احساس و حرکت ارادی ـ می‌جوید صادر می‌گردد؛ و دلالت این معنی بر حقیقت نفس از جهتی آنکه: صوری که بدون توسط قوّهٔ دیگری در مادّه فعل انجام می‌دهند، ذاتشان از حیث وجود، با مادّه اتحاد دارد، مانند صور اسطقسی (عنصری)، و جمادی، مانند صور آتشی و هوایی و یا قوتی و طلایی و غیر اینها، گویی که مادّی محض‌اند و منقسم به انقسام آنها.

اما صوری که به‌واسطهٔ در خدمت درآوردن قوّهٔ دیگری فعل انجام می‌دهند، ناگزیر آن قوّهٔ، از آن‌جهت که آلتی متوسط (یعنی واسطه) است، از جهت منزلت از آن صورت پائین‌تر است، پس آن صورت گویی که ذاتش از سنخ مادّه بلندتر و بالاتر است، و این بلندتری از (پائین‌تر بودن) مادّهٔ جسمیّت نخستین، شأن نفس است، چون آن (نفس) را بهره و نصیبی از ملکوت و تجرّد ـ اگر چه کم ـ می‌باشد.

پس روشن شد کمال اوّل برای هر جسم طبیعی که به‌واسطهٔ آلت فعل انجام می‌دهد، خاصیّتش نفسیّت است، بنابراین هر قوّهٔ جسم طبیعی که به‌واسطهٔ در خدمت درآوردن قوّهٔ دیگرِ تحتِ فرمان خود، فعل انجام می‌دهد، نزد ما عبارت از نفس است، و این حدّ، یعنی اینکه گوییم: کمال اوّل برای هر جسم طبیعی آلی (که به‌واسطهٔ آلت فعل انجام می‌دهد) جامع و فراگیر تمام نفوس است، برای‌اینکه مراد از آلت مذکور ـ در تحدید نفس ـ آنچه که مانند اعضاء است نمی‌باشد، بلکه چیزی است که همانند قوا می‌باشد، مانند غاذیه و نامیه و مولّده ـ در نفس نباتی ـ و خیال و حسّ و قوّهٔ شوقی ـ در حیوان ـ نه مانند معده و کبد و قلب و مغز و پی‌ها.

بنابراین گفته، نفس فلکی ـ به‌واسطهٔ صدق مفهوم آلی بر آن به وسیلهٔ برهان ـ داخل در این حدّ است، و این بدان‌جهت است که برهان نزد ما قائم بر این امر است که: فلک با آنکه دارای نفسی است که علوم را ادراک می‌کند، دارای قوّهٔ طبیعی که مباشر و واسطهٔ در تحریک نیز هست می‌باشد، و نیز دارای قوّهٔ حسّاس هم می‌باشد، البته نه مانند آن قوّه‌ای که در حیوانات است و به‌واسطهٔ انفعال بر آلت حسّ وارد می‌شود، و نیز در بعضی از مواضع آنها (حیوانات) قوّه حسّ هست و در بعضی از مواضع آنها قوّهٔ دیگری، ولی مادّهٔ فلک به‌واسطهٔ بساطتش این‌گونه نیست، زیرا فلک تمامش خیال است و همه‌اش طبیعت محرک وضعی، از جنس طبیعت پنجم [1] می‌باشد، و تمامش حسّ است، ولی قوّهٔ حسّ و حرکت پائین‌تر از قوّهٔ خیال و قوّهٔ ادراک کلّی ـ اگر باشد ـ هست.

پس با این پاسخ اشکالی که متأخران از حکما حلّش را مشکل می‌دانستند دفع می‌گردد و آن اینکه: حدّ مذکور ـ نه حدّ دیگری ـ امکان آنکه نفوس سه‌گانهٔ نباتی و حیوانی و فلکی را فراگیرد ندارد، برای‌اینکه وقتی ما بدان، نام نفس را بخشیدیم ـ چون نفس کمالی است که فقط فعل انجام می‌دهد ـ لازم می‌آید که هر قوّهٔ نفس باشد، بنابراین تمام طبایع باید نفوس باشند و این مخالف آن چیزی است که دانشمندان پیشین بر آن اتفاق نظر دارند؛ و اگر نام نفس را به قوّهٔ فاعله ـ به قصد ـ بخشیدیم، نفس نباتی بیرون رفته و دوتا دیگر مندرج باقی می‌مانند؛ و اگر به قوّهٔ فاعله افعال مخالف هم را دادیم، نفس فلکی بیرون رفته و دوتای دیگری داخل می‌مانند، و اگر بر این معانی شرطی زیاد کردیم، تخصیصی زیادی می‌پذیرد، در این صورت هرگونه چاره‌جویی شود که تا بدان، نام نفس حیوانی و فلکی را فراگیرد، نفس نباتی بیرون می‌رود، و یا حیوانی و نباتی را فراگیرد، نفس فلکی بیرون می‌رود، پس خردمند را سزاوار نیست که بدانچه از اختلاف حرکات افلاک از جهت درازا و پهنا می‌یابد فریب خورده و پندارد که آنها افعالی مقابل یکدیگراند، برای‌اینکه هریک از این افعال را یک مبدأ و یک جهت واحدی است که تغییرپذیر نیست.

۱. یعنی با طبایع چهارگانه ـ در عناصر ـ مباینت دارد، چون پذیرای کون و فساد است، برعکس آنها. «سبزواری»

این آن اشکالی بود که بیان داشته بودند و حلّش را به تفسیر معنی آلت دانستی و نیازی به اعتبار رأیِ محتملِ غیرمعلوم ـ درباب فلکیات ـ آن‌گونه که ابن‌سینا گفته نیست، و آن اینکه: در اجسام آسمانی دو نظر و رأی است:

یکی نظر آن‌کس که گوید: هر فلکِ دارای ستاره‌ای که در آن ستارگان و شماری از کُرات جمع می‌آیند، جسم حیوانی است و آن را نفسی اداره می‌کند که فعلش را با شماری از اجزاء دارای حرکت تمامی می‌بخشد، پس آنها مانند آلات‌اند، درحالی که این قول در تمام افلاک و کرات تمام نیست.

دوم نظر آن‌کس که گوید: هر کُره‌ای در نفس خودش دارای حیاتی مفرد است، لذا جسم را مشاهده می‌کنند که به همه احاطه دارد و واحد است و در آن هیچ کثرتی نیست؛ اینان را لازم می‌آید که بگویند: نام نفس که بر نفس فلکی و نفس نباتی اطلاق می‌شود، به‌واسطهٔ اشتراک (لفظی) می‌باشد.

بدان که: با وارد کردن لفظ «دارای حیات» در حدّ نفس، اگرچه نفس نباتی بیرون رفت، ولی آن‌گونه که ابن‌سینا پنداشته نیست که آن (لفظ) بر فلک و حیوان به یک معنی واقع نمی‌شود، بلکه به اشتراک است؛ گوید: حیوانات و فلک در معنی لفظ حیات و لفظ نطق (ادراک کلیات) اشتراک ندارند، زیرا نطقی که در اینجا از آن گفتگو می‌شود بر وجودی نفسی واقع می‌گردد که آن (نفس) دارای دو عقل هیولانی است (یعنی هیولانی نظری و هیولانی عملی) و این در آنجا جایز نمی‌باشد، برای‌اینکه نطقی که آنجا است عقل بالفعل است [1]، و عقل بالفعل مقوِّم نفس کاینی که جزئی از حدّ ناطق است نمی‌باشد؛ و همین‌طور حسّ هم در اینجا بر قوّه‌ای واقع می‌گردد که بدان، محسوسات به‌گونهٔ قبولِ مثال‌هایشان و انفعال از آنها ادراک می‌شوند [2]، و این در آنجا

۱. زیرا در آنجا عقل هیولانی نیست، چون تمام کمالات فلک ــ جز اوضاع ــ همگی بالفعل حاصل‌اند. «سبزواری»

۲. سزاوار بود که چنین پاسخ داده می‌شد. معنی «حی» درّاک فعال است، بدون اعتبار اینکه ادراک، فعلی باشد و انفعالی.

اگرگویی: فرق بین این مقام و آنچه پیش از این گذشت که قوهٔ مأخوذ در تعریف نفس مشترک لفظی است نمی‌باشد، پس چگونه استعمال لفظ مشترک در اینجا لازم نمی‌آید و آنجا لازم می‌آید؟

گویم: راز آن اینکه: لفظ قوه، مشترک بین دو مقوله «ان یفعل» و «ان ینفعل» می‌باشد، و مقولات، ماهیات ممکنات‌اند و ماهیات، به ویژه ماهیات اجناس عالی، اختلاف در ذاتشان است و جهتِ جامع ذاتی بین ←

جایز نیست؛ پایان سخن او؛ و این بدان‌جهت است که لفظ «دارای حیات» اگر مراد از آن، مبدأ ادراک و تحریکِ مطلق باشد، حیوان و فلک را فرا می‌گیرد، زیرا ادراک اعمّ و فراگیرتر از احساس و تخیّل و تعقّل می‌باشد.

و نیز اگر مراد از ادراک که در حدّ حیات اخذ و اعتبار می‌شود، احساسِ تنها باشد، امکان دارد که فلک را فراگیرد، زیرا شرط معنی احساس، انفعال آلت نیست، بلکه اگر احضار صورت جزئی برای قوّهٔ حسّاس ـ بدون انفعالی که برای آلت حسّ واقع می‌شود ـ تحقق و ثبوت پیدا کند، احساس محققاً حاصل خواهد شد، چنانکه در حسّ مشترک حضور صورت محسوس ـ چه در خواب و چه در بیداری ـ واقع می‌شود، همچنان که برای مُبرسمان [1] اتفاق می‌افتد و نفس، آن (صورت جزئی) را بدون اثر پذیری قوّهٔ حاسّ در آنجا، مشاهده می‌کند؛ پس دانسته شد که حقیقت احساس عبارت از حضور صورت جزئی است نه اثرپذیری آلت از آن، و نه انطباع و نقش صورت در آن، زیرا ما معتقدیم که اِبصار «دیدن» جز به انشاء و ایجاد نفس مر صورت دیگری را غیر آن صورتی که در مادّهٔ خارجی است و همانند آن است و مُعلَّق در غیر محلّ است نمی‌باشد، بنابراین حال افلاک هم در حسّاس بودنشان این‌گونه است، یعنی اینکه حسّاس بودنشان نوعی از فعل است نه نوعی از انفعال ـ.

با این همه کسی را نرسد که گوید: چرا جایز نباشد که گفته شود: حیات به‌عینه همین کمال است و آن عبارت از امری است که از وی، آنچه را که به نفس نسبت داده می‌شود صادر می‌گردد؟ پس چه نیازی دارد که اثبات نفس کنند؟ بنابراین حیات، همان مبدأ افعال می‌باشد.

چون در دفعِ گفته او گوییم: ما دلیل بر این امر اقامه کرده‌ایم که چون بعضی از

← اجناس عالی نیست، وگرنه عالی نبودند، پس اشتراک قوّه تنها در لفظ است و بس، اما ادراک، بازگشتش ـ چنانکه در اسفار پیشین گفته آمد ـ به وجود است و علم و حیات و اراده و قدرت و غیر اینها تابع وجوداند و هرجا وجود هست آنها هم با اویند، بلکه از حیث مصداق عین اویند و در هریک به‌حسب آن می‌باشد، پس آن (ادراک) از سنخ ماهیات ـ به علّت محدود نبودنش ـ نمی‌باشد، بلکه از سنخ وجود است، به‌گونه‌ای که «ما به الامتیاز» در آن، عین «مابه الاتفاق» می‌باشد، پس در عین اینکه یک ادراک، فعلی است و دیگر انفعالی، ادراک، مشترک معنوی می‌باشد. «سبزواری»

۱. مبتلای به سینه درد، ورم سینه، ذات الجنب، التهاب پردهٔ بین کبد و قلب را برسام گویند. «م»

اجسام به این آثار اختصاص دارند، پس گزیری نیست از اینکه صدور این آثار به قوای مخصوص دیگری می‌باشد ـ غیر از جسمیّت مشترک ـ پس مراد از حیات، یا این مبادی است و یا اینکه جسم، دارای این مبادی است، و یا اینکه جسم، به‌گونه‌ای است که صدور این آثار از وی جایز است.

نخست: پذیرفتن آنچه را که ما در صدد اثباتش هستیم می‌باشد، برای‌اینکه هرکس این مبادی را که ما «نفس» نامیدیم به نام «حیات» بنامد، ما با او گفتگو و ستیزی نداریم، برای‌اینکه جز در «لفظ» با ما مخالفتی ندارد و آنهم چیز قابل اهمیّتی نیست.

دوم باطل است، زیرا مفهوم از اینکه جسم، دارای مبدأ است، غیر از مفهومِ آن مبدأ می‌باشد.

و سوم نیز نادرست است و جایز نیست، زیرا مفهوم از این بودن و از نفس و یا «حیّ» بودن ـ از آن حیث که «حیّ» است ـ یک چیز نیست، و این بدان‌جهت است که مفهوم از این بودن مذکور، اِبای از آن ندارد که بر آن بالذات مبدئی پیشی داشته باشد که بدان، این بودن برای جسم تمامی یابد، مانند بودن کِشتی به‌گونه‌ای که از آن، منافعی که منسوب بدان است صادر گردد، و این نیاز به ناخدایی دارد تا آنکه این بودن تحقق و ثبوت یابد، پس این بودن نیاز به بودن دیگری که بر آن پیشی دارد دارد ـ برعکس مفهوم از کمال اوّلی در آنچه بیان د شتیم ـ زیرا محال است که بالذات کمال اوّلی بر آن پیشی داشته باشد، وگرنه کمال اول نیست، درحالی که ما فرض کرده بودیم کمال اوّل است.

این مانند بودن جسم است به‌گونه‌ای که از آن سوزاندن صادر می‌گردد، برای‌اینکه نفسِ این بودن و وجود گرمی در جسم، یک‌چیز است، ولی وجود نفس و وجود این بودن یک‌چیز نیستند.

بلکه گوییم: بودن اشیاء به‌گونه‌ای که از آنها افعال حیات صادر می‌شود بر دو نوع است: بعضی از اشیاء هستند که لازم است بودنِ دیگری غیر این بودن بر آنها پیشی داشته باشد؛ اما اشیائی که در این بودن نیاز به آن دارند که بودنِ دیگری بالذات بر آنها پیشی داشته باشد، اجسام زنده وحیّ‌اند، برای‌اینکه این اجسام اگر وجودشان به‌عینه بودنشان است به‌گونه‌ای که از آنها افعال حیات صادر می‌گردد، باید هر جسمی زنده و حیّ باشد، و اگر آنها را این بودن ـ نه اینکه فقط اجسام‌اند و بس ـ باشد، درواقع به

امر دیگری تخصّص پیدا کرده‌اند.

تو را نرسد که گویی: این بودن همان است که جسم را تقویم می‌بخشد؛ چون پاسخت چنین است که: حیات جسم عبارت از بودن، پس از این بودن است که فرض شد. مقوِّم آن (جسم) می‌باشد، و سخن ما در بودن دوم است (یعنی دوم به‌حسب بیان نه به‌حسب مرتبه) خواه مراد از جسم، آن باشد که به معنی مادّه است و یا آن که به معنی جنس است، برای‌اینکه هریک از آن دو را تأخری به‌حسب بودن و یا به‌حسب ماهیتِ مذکور هست، اما آنچه را که جسم نیست، مانعی در کار نیست که وجودش به‌عینه بودنش باشد به این صفت، بلکه در بیشتر آنچه که جسم نیست لازم می‌آید که وجودش حیاتش باشد، مانند موجود نخستیٖن و آنچه بعد از آن از عقول و نفوس می‌باشد، و حیات چیزی نیست که بدان «حیّ» بالذات «حیّ» باشد، زیرا محال است که چیزی به‌واسطهٔ این بودن، دارای این بودن گردد، بلکه حیاتِ چیزی، نفس زنده و حیّ بودنش است، همچنان که وجود، چیزی نیست که بدان موجود، موجود می‌گردد، به جهت محال بودن اینکه چیزی به‌واسطهٔ این وجود، دارای این وجود می‌گردد، چنانکه این امر را درباب وجود مضاف و فرزند و عقل و امثال آن دانستی، برای‌اینکه مضاف، بالذات نفس اضافه است، پس فرزند به فرزند دیگر نیازمند نیست، و صورت عقلی وجود و عقلیّتش یک‌چیز است.

۲
فصل
در ماهیتِ مطلقِ نفس

چون از بیان حدّ نفس ـ از آن حیث که نفس است به‌حسب مفهومِ اسمیِ اضافی ـ فراغت یافتیم، سزاوار است که آغاز به تعریف ماهیت آن کرده و جویا شویم که آیا آن را حقیقت دیگری غیر از اینکه برای جسم کمالی می‌باشد هست؟ و این بدان‌جهت است که ما وقتی گفتیم که آن کمال است، از این بیان دانسته نمی‌شود که وی جوهر است و یا اینکه جوهر نیست؟ برای‌اینکه معنی کمال چیزی است که به وجودش نوع، نوع می‌گردد، پس نفس، چیزی است که حیوان را حیوان و نبات را نبات می‌گرداند، و

از این امر دانسته نمی‌شود که آیا جوهر است و یا عرض؟ برای‌اینکه بسیاری از کمالات هستند که در موضوع می‌باشند، مانند سیاهی و نوشتن و غیراینها، زیرا آنها کمالات اوّلی برای مرکّب از آنها و از موضوع هستند، سیاهی برای سیاه ـ از آن‌روی که سیاه است ـ و نوشتن برای نویسنده ـ از آن‌روی که نویسنده است ـ.

اگرگویی: آیا این چیز، موجود در مرکّب نیست؟ درحالی که مرکب «لا فی موضوع» است، پس آن موجودی «لا فی موضوع» است، بلکه در آنچه که ذاتش از آن چیز بی‌نیاز نیست موجود است [۱]

گوییم: جزء بودن چیزی نسبت به آنچه که وجودش در موضوع نیست، اگر فرض شود که آن را وجودی غیر از وجود اجزاء است، آن را مانع نمی‌شود که در موضوع باشد، و جزء بودن در آن، مانند چیزی که موجود در موضوع است نیست که آن را جوهر قرار ندهد؛ و در مباحث جوهر دانستی که جوهر بودن چیزی به‌واسطهٔ اضافه اختلاف پیدا نمی‌کند تا آنکه آن چیز با قیاس بدانچه که جزء آن است جوهر باشد و با قیاس بدانچه بر آن عارض می‌شود عرض باشد ـ آنچنان که در ذاتی و عرضی است [۲] ـ و هر جوهری [۳] جوهر نیست و هر عرضی عرض نمی‌باشد، بلکه جوهر، در نفس خود و با قیاس به هر چیزی جوهر است، و همین‌طور عرض، در نفس خود و با قیاس به هر چیزی عرض است، یعنی اینکه قیاس با اشیاء، نه جوهریّت شئی را ـ به معنی جوهر بودنش ـ و نه عرضیّتش را ـ به معنی عرض بودنش ـ تغییر نمی‌دهد؛ آری ! جوهری و یا عرضی بودنش را تغییر می‌دهد.

ابن‌سینا گوید: چون ذات چیزی را اندیشیده و موردنظر قرار دادی، اگر برایش موضوعی نیافتی، مسلماً جوهر است، و اگر آن را در هزار مورد «لا فی موضوع» یافته باشی ـ البته پس از آنکه در یک مورد به‌گونهٔ وجود چیزی در موضوع یافت شده باشد ـ آن در نفس خودش عرض است، و این‌طور نیست که چون در چیزی (به‌گونهٔ) عرض

۱. مانند سیاهی مثلاً در مرکّب که ذاتش از آن جزء بی‌نیاز نیست، چون همه نیازمند به جزء‌اند «سبزواری»

۲. زیرا این دو، دو امر اضافی‌اند. مانند حیوان که با قیاس به انسان ذاتی است و با قیاس به ناطق عرضی، برای‌اینکه جنس، برای فصل عرض عام است. همچنان که فصل، خاص جنس است «سبزواری»

۳. نه هر جوهری مانند رنگ و سیاهی، و نه هر عرضی مانند انسان برای ناطق، برای‌اینکه نه عین او است و نه جزء او، بلکه برایش عرضی است. «سبزواری»

نباشد، در آن (حتماً) جوهر خواهد بود، پس جایز است که در چیزی «لا عرض» باشد و در چیزی «لا جوهر» همچنان که جایز است چیزی در موردی نه واحد باشد و نه کثیر، ولی در نفس خودش یا واحد است و یا کثیر، پس جوهری و جوهر یک‌چیز نیستند، و همین‌طور عرض به معنی عرضی درباب ایساغوجی [۱] همان عرضی است که درباب قاطیغوریاس می‌باشد و ما این موضوعات و مباحث را در علم منطق بیان داشته‌ایم؛ پایان سخن او.

پس دانسته شد که نفس برای جسم کمال است و جسم؛ جوهر، و از جزء مرکّب بودنش نه عرضِ قائم به مرکب، جوهریّتش لازم نمی‌آید، بلکه احتمال دارد نفسی باشد قائم به موضوع؛ با این همه جزء مرکّب خواهد بود، و احتمال دارد در موضوع نباشد، پس جوهر است، و تاکنون روشن نشده که مفهوم کمال بودن نفس این است که این کمال جوهر است یا عرض؟ پس بر ما لازم است که به ماهیّت نفس بنگریم که آیا جوهر است و یا عرض؟ ولی برهان بر آن اقامه شده که نفس جوهر است.

و آنچه متأخران در این‌باره اظهار داشته‌اند کافی نیست که: جوهریّت ذات ادراکی ما و اشتغال بدان، راه خاصی دارد که بدان دانسته می‌شود نفس ناطقه جوهری است مجرد از بدن، چون این جوهریت نفوس را مطلقا نمی‌رساند، و در آموزش و تعلیم شایسته چنان است که شروع بیان جوهریت نفس ـ از آن‌روی که نفس است ـ بر شروع بیان تجرّد بعضی از انواع آن تقدم و پیشی داشته باشد، و همین‌طور پیش بودن دلالت بر تجرّد نفوس انسانی ما از کالبدهای عنصری و اجسام مادّی بر تجرّد دسته‌ای از آنها، و این (نفس) همان چیزی است که به مقام عقل و معقولِ بالفعل از هر دو جهان و مفارقت و تجرّدش از هر دو سرا می‌رسد.

۱. برای‌اینکه عرضی که درباب ایساغوجی ـ یعنی در کلیات پنجگانه ـ استعمال می‌شود، یعنی عرض عام و عرض خاص و عرض لازم و عرض مفارق، عبارت از عرض محمول است و آن عرضی است، مانند راه رونده و خنده کننده، ولی عرضی که درباب قاطیغوریاس ـ یعنی مقولات ده‌گانه ـ استعمال می‌شود مقابل جوهر است، یعنی حال (فرود آیندهٔ) در محل که مستغنی و بی‌نیاز است، مانند راه رفتن و خندیدن، بلکه احتمال دارد نفسی باشد که قائم به موضوع می‌باشد، و چون نفسی باشد که قائم به موضوع می‌باشد، در این صورت عرض است، اگرچه در هزار شئی «لا فی موضوع» پدید آید، مگر آنکه این نفوس دارای حقایقی متباین از یکدیگر قرار داده شود، و یا اینکه احتمال داشته باشد مراد از آن نفسی باشد، و آن نفس نباتی و منطبع از حیوان باشد که قائم به موضوع است. «سبزواری»

اما بیان آنکه نفس مطلقا جوهر است اینکه: پیش از این گفته آمد که بعضی از اجسام هستند که در ذات و طبیعتشان هست که از آنها افعال حیات صادر گردد، و حیات در حیوانات صفتی ذاتی است که مقوّم جسمیت آنها به‌حسب ماهیّت می‌باشد، یعنی جسم به معنی جنسی نه به معنایی که موضوع و یا مادّه می‌باشد، و مبدأ این حیات مقوّمِ جسمیّت آنها می‌باشد ـ به معنایی که بدان مادّه است ـ چنانکه در جای خودش دانستی.

گروهی از متأخران حتی صاحب کتاب حکمت‌الاشراق بین این دو معنی را در جسم فرق نگذارده و پنداشته‌اند که حیات حیوانات عارض اجسادشان ـ به‌گونهٔ عرض غریب ـ می‌باشد و گمان کرده‌اند که هیچ‌یک از اجسام، بالذات «حیّ» و زنده نیستند، بلکه هر جسمی در نفس خود مُرده و تاریک است، درحالی که چنین نیست، برای‌اینکه هر حیوانی برای ذات خود جسم است و جسم، جنس او می‌باشد، و حیوان نوع مخصوصی از جسم مطلق است که «لا به شرط شئی» اخذ و اعتبار شده است، یعنی جسم از آن‌روی که جسم مطلق است ـ اگرچه اطلاق قیدی برای آن نبوده باشد ـ پس بعضی از جسم ها ـ از آن‌روی که جسم‌اند ـ حیوان‌اند، و هر حیوانی ذاتاً «حیّ» است، پس بعضی از جسم‌ها ذاتاً «حیّ»اند، و این مخالف بیان دیگر ما نیست که: هیچ جسمی ذاتاً «حیّ» نیست، لذا سخن آنان باطل گشت که: هر جسمی ذاتاً مُرده است، آری! جسم، به شرط سلب زواید از وی، «حیّ» نیست.

بنابراین ثابت شد که نوع حیوان ماهیتی حقیقی است که تحت حقیقت جسم مندرج است و حیات، ذاتی وی است، و حیات حیوان به‌واسطهٔ طبیعت جسمی ـ از آن‌روی که آن طبیعت است ـ نمی‌باشد، وگرنه باید تمام اجسام به‌واسطهٔ اشتراکشان در جسمیّت، حیوان بودند، پس آن به‌واسطهٔ امری است که مقوّم این نوعِ مخصوصِ از جسم می‌باشد، یعنی نوع اضافی وی، و مقوّم نوع ذاتیِ جوهر، ناگزیر جوهر خواهد بود، بنابراین مبدأ حیات در حیوان، صورتی جوهری می‌باشد.

و همین‌طور در جسم نباتی هم گوییم: رشد و نمّو و تغذیه از صفات ذاتی این جسمی است که از انواع محصَّلِ جسم طبیعی می‌باشد و حصول آنها به‌جهت جسمیّت مشترک نمی‌باشد، پس وی را ناگزیر صورتی نوعی است که محصَّل ماهیت

جسم طبیعی مطلق، به‌گونهٔ فصل و تنویع (نوع بخشی) بوده و (محصَّل) مادّهٔ مخصوص به‌گونهٔ تقویم (قوام بخشی)، و (محصَّل) آثار مخصوص به‌گونهٔ افاده و بخشش می‌باشد، پس آن‌صورت که مبدأ این افعال و آثار است چون محصَّل جوهر از جهت تحصیل و تنویع و تقویم است، سزاوارتر است از اینکه جوهر و از نفسِ جسمیّتی باشد که وجود مبهم دارد و از جسمیّت مادّی که قابل تأثیرات آن مبدأ که به نام نفس نباتی نامیده می‌شود باشد؛ و پیش از این در مباحث صور نوعی آنچه که دلالت بر جوهریّت امثال این مبادی داشت، از قاعده‌ای که در این باب وضع کرده بودیم گفته آمد؛ هرکس در دلش از این مطلب و سخن تاکنون دغدغه و شکی باقی مانده بدان باب مراجعه نماید.

ترجمهٔ اسفار ـ سفر چهارم

باب دوم

ماهیتِ نَفْس

باب دوم

در ماهیت نفس حیوانی و بیان جوهریّت و تجرّدش ـ به نوعی از تجرّد ـ و در آن فصل‌هایی چند است:

فصل اوّل

در جوهریّت نفس

پیش از این آنچه که در این باب کافی بود سخن گفته شد، ولی اینجا توضیح بیشتری برایت خواهم داد و آن اینکه: برخی از مردمان قایلند که نفس همان مزاج است، براهینی چند دلالت بر فساد و تباهی آن دارد:

برهان نخست: نخست آنکه بدن، جوهری سطقسی (آخشیجی) است و از عناصری ترکیب پیدا کرده‌اند که به طبیعت خودشان در ستیز و نزاع با یکدیگراند و به سرعت به‌سوی انفکاک و جُدا شدن گام بر می‌دارند، و آنچه که آن را وادار بر امتزاج و حصول مزاج می‌کند [1]، قوّه‌ای است غیر آن، خواه گوییم: عناصر بر صور نوعی خود باقی خواهند بود، چنانکه سخن مشهور است و ابن‌سینا و دانشمندان دیگر هم همین را قایل‌اند، و خواه گوییم: بر صورت خود باقی نخواهند بود، و این بدان‌جهت است که

۱.آنچه گفته‌اند که: نفس موقوف بر مزاج است اگر عکس شود دور لازم می‌آید، مندفع به این است که: حدوث نفس موقوف بر مزاج است ولی مزاج، حفظش موقوف بر نفس است. «سبزواری»

کیفیات عرضی هرجا که حصول یابند تابع صوراند، بنابراین نفس، خواه متعلق به مادّهٔ مرکّب باشد [۱]، و خواه به مادّهٔ مفرد، امکان ندارد که عین کیفیت مزاجی باشد، برای‌اینکه مبدأ چیزی و حافظ آن، عین آن چیز نمی‌باشد، و همچنین امکان ندارد که صورتی از صور عناصر باشد، برای‌اینکه هریک از آنها را آثاری مخصوص به خود است که آثار نفس نمی‌باشند، در این صورت نفس، غیر از کیفیّت مزاجی و غیر از صورت اسطقسی که هریک از اسطقسات و عناصر راست می‌باشد، ولی در اینجا شبهات و شکوکی چند است:

از آن جمله اینکه: شاید اسطقسات، در بدن حیوان مجبور بر اجتماع و حصول مزاج باشند، نه اینکه اجبارکننده‌ای آنها را مجبور بر بهم پیوستن کند و یا اینکه حفظ کننده‌ای او و یا مزاجش را حفظ نماید.

پاسخ اینکه: اسطقسات امتزاج یافتهٔ مجبور شده، حفظی جبری پیدا می‌کنند، یا به‌واسطهٔ سرکشی و عصیان مسلک و گذرگاه است از شکافته شدن، مانند بازداشته شدن گرمی‌ها و هواها در زمین به‌گونهٔ زور و فشار و چون قوی شد زمین به لرزه در آمده و شکاف بر می‌دارد، و یا در زمان حرکتشان به‌سوی انفصال و جدایی، مانند روغن آمیخته با آب، و مشخص است که اجزای آتشی و هوایی در نطفه نیست، و در کمی به جایی رسیده که از انفصالِ از آمیختگی ناتوان است، و آنجا هیچ صلابت و سختیِ شکافتن نیست که تحلّل جوهر سبک از آن مانع آید، و در نطفه ارواح فراوان هوایی و آتشی هستند که آن‌دو با خاکی و آبی، به سبب چیز دیگری غیر از جسمیّت نطفه بازداشته می‌شوند، به دلیل آنکه وقتی از زهدان جُدا شد و در معرض سرمایی که سفت و سخت‌کننده است قرار گرفت، به سرعت رقیق و آبکی می‌گردد، و همین‌طور اگر در معرض گرما و یا در زهدانِ فاسد و تباهی قرار گیرد.

از آن جمله اینکه: پذیرفتیم سبب بازداشته شدن به‌واسطهٔ اجبار کننده‌ای نباشد، پس چرا جایز نباشد که سبب، کوچکی اجزاء و شدت به هم پیوستن باشد؟

پاسخ آنکه: کوچکی اجزاء در آنچه که در مایع (جسم روانِ) فراوان غوطه‌ور نیست، مانع بیرون آمدن نیست، مانند حال نطفه که تا دهانهٔ زهدان آن را نگیرد،

۱. این ناظر به بقای صور نوعی است. چنانکه مفرد، ناظر به عدم بقای آنها است. «سبزواری»

لختگی و بستگیش زایل نمی‌گردد [1].

اگرگویی: اگر آتشی و هوایی بودن نطفه بر آبی و خاکی بودنش غالب باشد [2]، باید نطفه طبعاً بالا برود، درحالی که چنین نیست، پس مقدم (قضیه) باطل است، و اگر خاکی و آبی بودن غالب باشد، جایز است که آن‌دو، به زور و جبر بازداشته شده باشند.

گوییم: اگر سبب بازداشت آن است، لازم است هنگام جدا شدن از زهدان و در معرض سرما قرار گرفتن هم آنچه از آتشی و هوایی که در آن است باقی بماند.

اگر گویی: چرا جایز نباشد که گفته شود: آن آتشی و هوایی که در نطفه هستند به‌واسطهٔ آبی ـ هنگامی که (نطفه) در معرض سرما قرار می‌گیرد ـ فاسد و تباه می‌گردند نه اینکه آن‌دو از وی (نطفه) جدا می‌شوند؟ و چون به‌واسطهٔ جدایی رها نمی‌شوند پس آنچه را که ادّعا کرده‌اید لازم نمی‌آید.

گوییم: در این صورت لازم می‌آید مقدار حجم نطفه زمان قابل شماری باقی بماند، به ویژه هنگام نبودن مجبورکنندگان خارجی، مانند گرمی هوای اطراف آن که به سرعت وی را تحلیل می‌برد، درحالی که چنین نیست.

از آن جمله اینکه: چرا جایز نباشد که سبب اجتماع آب و خاک فروکشیدن باشد و سپس آتش بدان دو تعلق بگیرد، چنانکه به هیزم تعلق می‌گیرد؟

پاسخ آنکه: فرو کشیدن عبارت از تخلیه کردن هواست برای آب، مکانی را که در آن توقف دارد ـ به ضرورت بودن خلاء (فضا) و عدمِ عوض و جانشین ـ گرفتیم که این دو عنصر سنگین بدون جمع کننده‌ای از خارج باهم اجتماع پیدا کنند، یعنی تنها با اتفاقِ در میلِ به یک جهت؛ اما سبب در اجتماع آتشی و هوایی چیست؟ ولی تعلق آتش به هیزم آن‌گونه که مردم می‌پندارند، یعنی کسانی که این قوانین را نمی‌دانند نیست،

۱. یعنی مانع بودن کوچکی با کمی مایع و روانی قابل تصور نیست، بلکه با غوطه‌ور بودن آتش و هوا در جسمِ روانِ فراوان و کثیر قابل تصور است، درحالی که در اینجا آن‌گونه نیست، چنانکه حال نطفه این‌گونه است ـ البته بر تقدیر مذکور ـ چون کوچکی اجزاء اگر مانع از بیرون آمدن باشد، تا هنگام فرانگرفتن دهانهٔ زاهدان مر آن را باقی خواهد ماند، پس سزاوار است که لختی و بستگیش زایل نگردد، و چون زایل شده خواهیم دانست که سبب، نبودن جسم روانِ فراوان است. «سبزواری»

۲. حاصل سئوال آنکه: ما پذیرفتیم در آنجا جسم روان و مایع، فراوان حقیقی نیست، ولی نسبت با آتش و هوا فراوان است، و این در بازداشتن کافی است؛ خلاصهٔ پاسخ آنکه: اگر سببِ بازداشتن همین است، هنگام جُدا شدن از زهدان هم به‌واسطهٔ بقای کثرت اضافی، باقی خواهد ماند. «سبزواری»

برای‌اینکه آتش آهسته‌آهسته و به‌گونهٔ اتصال در هیزم پدید آید و به‌واسطهٔ دگرگونیش به هوا ـ خُرده‌خرده و به تدریج ـ زایل می‌گردد، و آنجا یک آتش که تعلق به هیزم داشته باشد وجود ندارد، بلکه آتش متعلق به فتیله، مانند آب جاری متصل است.

و از آن جمله اینکه: چرا جایز نباشد که سبب اجتماع اسطقسها تحریک پدر و مادر و یا مزاج زهدان باشد و سپس آن زور و فشار زمانی باقی بماند؟

پاسخ آنکه: حرکت پدر و مادر اگرچه منتهی به اجتماع اسطقساتی که در نطفه است می‌شود، ولی به‌جهت انضمام آنچه که پس از آن به نطفه انضمام پیدا می‌کند، ناگزیر از سببی است تا اعضای حیوانی تمامی یابند، و این اجتماع را نیز ناگزیر از حافظ و نگهدارنده‌ای است، و این پاسخی قوی و محکم است از دو سئوال (و بلکه سه سئوال) پیشین.

و نیز اگر در نطفه فاعلی نباشد که مزاج و اعضاء را خلق کند، لازم می‌آید که اوّلین عضو خلق شده ظاهر باشد، برای‌اینکه اجسام آنچه انجام می‌دهند به‌واسطهٔ کالبد انجام می‌دهند نه به وسیلهٔ قوّه و از جهت اتصال و انضمام، و هر چه که از حیث مکان نزدیکتر است از جهت حدوث از دورتر جلوتر است؛ تالی (قضیه) به‌واسطهٔ استقراء (منطقی) باطل است، همین طور مقدم (قضیه) و این بدان جهت است که نخستین اعضا از حیث تکوُّن و پدید آمدن قلب است، و نیز آنکه بسیاری از حیوانات بدون توالد و زاد و ولد پدید می‌آیند.

از آن جمله اینکه: این اجتماع نیازی به سببِ حافظ ندارد، دلیل بر آن بدن مُرده است که پس از جدایی نفس از آن، زمانی چند باقی می‌ماند و آنجا هیچ حافظی هم نیست، پس اگر حافظ نفس باشد لازم می‌آید که اجزاء هنگام مرگ از هم پاشیده شوند.

پاسخ آنکه [1]: اجساد حیواناتی که نفوسشان از آن اجساد مفارقت کرده‌اند، مقداری

۱. سزاوار است گفته شود: علاقهٔ و وابستگی نفس به کلی قطع نمی‌شود، بلکه مادام که اثر بدن باقی است باقی می‌ماند، و آنچه در زیارت قبور وارد گردید حمل بر این امر است و این با نظر مصنف قدس سره سازگارتر است، پس همان‌گونه که مقام طبع بدنی در حدوث، از مراتب نفس و اشراق و طالع شدن آن است، مانند گرمی و سرخی که از یک آتش بزرگ در یک قطعه زغال حاصل می‌گردند، زایل شدن هم این‌گونه است، مانند گرمایی که پس از غروب خورشید در دیوارها باقی می‌ماند، و باید آتش و خورشید در این مثالی که آوردیم اخذ و اعتبار شود، این بدان شرط نیست که شعاع و گرمی از ناحیهٔ آن‌دو، و ظهور خاص آن‌دو بوده و چیزی در ازای آن‌دو نمی‌باشد. «سبزواری»

از عناصر متراکم و شکل و رنگ هست که نیازی به حافظ نفسی ندارد، همچنان که بنا (ساختمان) در محفوظ ماندنش و به هم پیوستن اجزایش نیاز به حافظی غیر از یبوست و خشکی عنصر ندارد، و آنچه را که نفس حافظش هست این جسد حیوانی باقی ماندهٔ (پس از مفارقت روح) نمی‌باشد، بلکه چیز دیگری و مزاج دیگری است که تا تغییر نپذیرد و بر هم نخورد، مرگ عارض نمی‌گردد، و نفس از اسباب (جمع سبب) نزدیک که موجب این رنگ و شکلی که (از مُرده) باقی می‌ماند نیست؛ بلکه آن مانند فاعل دُوری است که حرکاتش منتهی به این شکل و این رنک می‌گردد ـ مانند بنا و بناکننده ـ؛ سپس (گوییم:) حافظ این سبب دیگری است که گاه در بدن حیوان و غیر حیوان پدید می‌آید و در زمانی در مثل آن حفظ می‌گردد، امکان دارد که عناصر، تمام حرکات جدا شدن و متلاشی گردیدن را به سرعت به حرکت درآورند ـ البته اگر انغمار کم باشد ـ و یا به کُندی حرکت دهند ـ اگر بسیار باشد ـ و آنچه که شأنش به انفصال و جدایی پیشی دارد پیشی می‌گیرد، مانند جوهر آتشی و هوایی، و آنچه که شأنش واپس ماندن و کُندی است کُندی کرده و واپس می‌ماند، مانند خاکی و آبی، بلکه لازم است که برای حرکتِ انفصال و جدایی، زمانی در میان باشد، و لازم نیست که ثابت بودن (اجزا و بدن) مُرده در زمانی اندک به‌حسب حسّ، دلیل بر این باشد که اجتماعش بدون جامعی که آن را جمع نماید واقع شده است، با اینکه اگر تحقیق و تفحص نمایی آن شخص را نخواهی یافت، زیرا وی را حیات، در یک‌لحظه از لحظات، بر کاری و یا حالی که در زمان زندگی بر آن بوده ترک نموده است.

از آن جمله اینکه: نفس جز در هنگام استعداد مادّه برای پذیرش آن حادث نمی‌گردد، و این استعداد جز به‌واسطهٔ حدوث و پدید آمدن مزاج صالح و نیکو حصول نمی‌یابد، برای‌اینکه مزاج، از علّت‌های مُعِدّه (آماده‌ساز) نفس است و علّت مُعِدّه اگرچه علّت بالعرض است ولی طبعاً متقدّم و پیش است، پس چون تکون و پدید آمدن نفس علّت اجتماع عناصر است، بنابراین چگونه نفس برآنچه که تأخّرش از آن لازم و واجب است ـ یعنی اجتماع عناصری که طبعاً بر آن پیشی دارند ـ تقدّم و پیشی دارد؟

از این اشکال چنین پاسخ داده شده که: جامع اجزای نطفه، نفس پدر و مادر است، سپس این مزاج در تدبیر و ادارهٔ نفس مادَر باقی می‌ماند تا آنکه آمادهٔ قبول نفس نوزاد

می‌شود، سپس بعد از حدوثش حافظ وی و جامع دیگر اجزا ـ به‌گونهٔ وارد کردن غذا ـ می‌گردد.

بدان که سخن متأخران در اینکه جامع اجزای بدن آیا به‌عینه حافظ آنها (اجزاء) و مزاج آنها است یا اینکه نیست؟ و آیا وی (جامع) نفس نوزاد است یا نفس پدر و مادر؟ آشفته و مضطرب است؛ خطیب رازی معتقد است که جامع، نفس پدر و مادَر ـ پیش از حدوث نفس نوزاد ـ است و پس از حدوث، حافظ وی می‌گردد و جامع دیگر اجزایش ـ به‌واسطهٔ تغذیه ـ و نیز در برخی از رسایلش که مشتمل بر پرسش و پاسخ مسایل مسعودی است نقل کرده که چون بهمنیار به ابن‌سینا نوشت و درخواست دلیل بر اینکه: جامع عناصر در بدن انسان آیا همان حافظ آنها است نمود، ابن‌سینا نوشت: چگونه دلیل بر چیزی که وجود ندارد اقامه کنم؟ زیرا جامع اجزای بدن جَنین، نفس پدر و مادر است و حافظ این اجتماع نخست، قوّهٔ مصوّرهٔ آن بدن است و سپس نفس ناطقه وی، و این قوّه در تمام احوال یکی نیست، بلکه آنها قوای متعاقب از پی هم، به‌حسب استعدادات مختلف برای مادّهٔ جنین‌اند، و گفته: خلاصه آنکه این مادّه در تصرّف مصوره باقی می‌ماند تا آنکه تمام استعداد برای قبول نفس ناطقه حصول پیدا کند، در این هنگام نفس پدید می‌آید؛ این آن چیزی بود که بیان داشته بود.

بر وی اشکالاتی چند شده است:

نخست آنکه: حکما قوّهٔ مصوّر و مولّده و غیر این دو را برای نفس، قوا و آلات قرار داده‌اند و نفس، بعد از مزاج و تمام صورِ اعضا حادث می‌شود [1]، چنانکه رأی معلم اوّل (ارسطو) و مشائیان است، و قایل بودن به اِسناد تصویر اعضا و حفظ مزاج به قوّهٔ مصوّره، قول به حدوث عضو است پیش از صاحب عضو، و فعل آن به نفس خودش،

۱. این درست نیست، زیرا این را اشکال‌کننده بر قایل به حدوث آورده است، با اینکه قِدم نفس ـ به‌جهت حدوثش ـ باطل است، این را از آن‌جهت گفته‌اند که رسول خدا صلی‌الله علیه و آله فرموده: ارواح دوهزار سال پیش از اجساد آفریده شده‌اند، لذا سال را حمل بر زمان در زنجیرهٔ عرضی زمانی کرده‌اند، با اینکه مراد از آن، سال ربوبی در زنجیرهٔ طولی دهری ـ از جبروت و ملکوت ـ می‌باشد؛ و نیز گفته‌اند: چون در شرع عهد و پیمان (الستی) آمده است، بدان گرفته شده، ولی این نیز به‌گونه‌ای دیگر است؛ بر این نیز آنچه بر اولی اشکال شده اشکال گردیده؛ و نیز تعطیل لازم می‌آید؛ و نیز تخصیص بدون مخصِّص در اختصاص وقت خاص به حدوث لازم می‌آید، به‌خلاف آنکه نفس حادث به حدوث بدن باشد «سبزواری»

بدون اینکه در کار گرفته شود، و این جِدّاً ممتنع و محال است.

اما آنچه که در رهایی از این اشکال گفته شده: گاهی به‌جهت نپذیرفتن حدوث نفس است ـ به‌واسطهٔ جایز بودن قِدم آن ـ چنانکه از برخی پیشینیان نقل شده است؛ و گاه دیگر به سبب حدوث آن پیش از بدن است ـ چنانکه رأی بعضی از مذهبی‌ها است، و دیگر گاه به علّت عدم جعلِ مصوِّره، از قوای نفس نوزاد، بلکه به علّت جعلش از قوای نفس نباتی که ذاتاً مغایر با آن است [1]، چنانکه رأی بعضی‌ها است، و گاهی هم به‌واسطهٔ صیرورتش از قوای مادر، و هیچ‌یک از این وجوه نه فربهی آرد و نه سیری.

دوم به‌واسطه آن چیزی است که محقق کتاب اشارات (خواجه‌نصیرالدین) در شرحش بدان معترض شده که: آنچه از ابن‌سینا در این رساله نقل شده مخالف آن چیزی است که در فصل سوم از مقالهٔ نخستین از علم نفس در کتاب شفا گفته که: نفسی را که هر حیوانی دارد، جامع اسطقسات بدن وی و گِردآورنده و ترکیب‌دهندهٔ آنها است، به‌گونه‌ای که با آن این صلاحیت را پیدا می‌کند که برای نفس، بدن باشد، و آن حافظ این بدن ـ بر ترتیبی که شایسته و پسندیده است ـ می‌باشد، و اینکه واگذاری تدبیر و اداره از قوّه‌ای ـ پس از مدت زمانی ـ به قوّه‌ای دیگر ـ مانند نفس نوزاد ـ در افعال و تدبیرات طبیعی غیرمعقول است و امثال این امور بین دو فاعل طبیعی جاری می‌گردد که به‌واسطهٔ اراده متجدّد و تازه فعل را انجام می‌دهند.

سپس از اصل این اشکال پاسخ می‌دهد که: نفس پدر و مادر به‌واسطهٔ قوّهٔ جاذبه، اجزای غذایی را گِردآورده سپس آنها را اخلاط (خون و بلغم و صفرا و سودا) قرار داده و به‌واسطهٔ قوّهٔ مولّده مادّهٔ نطفه را از آنها جدا کرده و آمادهٔ قبول قوّه‌ای که شأنش آماده‌سازی مادّه است می‌کند و آن را انسانی بالقوّه می‌گرداند؛ و این قوّه صورتِ حافظِ مزاج نطفه می‌باشد، مانند صور معدنی، پس از آن در زهدان به‌حسب استعداداتی که در آنجا به‌دست می‌آورد، از حیث کمال فزونی می‌یابد تا آنکه آمادهٔ قبول نفسی کامل‌تر می‌شود که از آن ـ با حفظ مادّه ـ افعال نباتی صادر می‌شود، بنابراین مادّه، به‌واسطهٔ تربیتش تکامل می‌یابد، و همین‌طور ادامه دارد تا آنکه آمادهٔ قبول نفسی کامل‌تر

۱. این نیز واهی است. چون آن نفس را هیچ تسلّطی بر چیزی که هیچ علاقه طبیعی بینشان نیست نمی‌باشد و این مانند استخدام نفس «زید» است مر قوایی را که حالّ در بدن «عمرو» هستند. «سبزواری»

می‌شود که از آن ـ با آنچه پیش از این (یعنی افعال نباتی) داشت ـ افعال حیوانی نیز صادر می‌گردد، پس بدن تمامی می‌یابد و تکامل می‌پذیرد تا آنکه آمادهٔ قبول نفس ناطقه می‌شود که از آن، با آنچه که پیش از این داشت ـ نطق (ادراک کلیّات) ـ نیز صادر می‌شود و همین‌طور بدن را اداره و تدبیر می‌کند تا آنکه مرگ فرارسد.

این قوا را در افعالشان از آغاز حدوثشان تا استکمال پذیریشان و نفس مجرّد شدن، به حدوث و پدید آمدن گرما از آتشی فروزان که در کنار زغال مشتعل است تشبیه کرده‌اند که گرمای آتش در زغال شدت پیدا کرده و آتش پاره شده و سپس آتشی فروزان می‌گردد، بنابراین مبدأ گرمیِ حادث در زغال، مانند این صورت حافظه است، و شدت پیدا کردنش مانند مبدأ افعال نباتی، و آتش پاره شدنش مانند مبدأ افعال حیوانی، و آتش فروزان شدنش مانند ناطقه است، پس تمام این قوا مانند یک‌چیز می‌باشند که از حدّی از نقصان روبه حدّی از کمال دارند، و نام نفس که بر سه تای آخری اطلاق شده، با اختلاف مراتبش نفسِ برای بدن نوزاد است، و روشن می‌شود که جامع اجزای غذایی که در دو نطفه است همان نفس پدر و مادر است و آن غیر از حافظ آن و جامع اجزایی که نسبت بدان دارند می‌باشد، تا آنکه بدن تا پایان عمر تمامی پیدا کند، ولی حافظ مزاج همان نفس نوزاد است، و اینکه ابن‌سینا گفته: آن‌دو یکی هستند، به‌جهت این اعتبار است؛ و آنجا که گفته: جامع غیر از حافظ است، به اعتبار اوّل است؛ پایان سخن او.

گویم: آنچه گفته سخن استواری است، ولی در آن اشکالی است که جز از راه ما ـ یعنی اثبات اشتداد در جوهر ـ قطع و برطرف نمی‌شود، زیرا آنچه را که بیان داشته احتمال وجوهی چند دارد:

نخست آنکه: این افعال متعدّد از حفظ مزاج و رشد و حرکت ارادی و نطق، از مبدأ واحدِ «بالعدد» صادر شده که در وجود، دارای قوای متعدّد پشت سرهم می‌باشد، لذا از این امر لازم می‌آید که حدوث نفس ناطقه، هنگام حدوثِ نطفه باشد و از آنچه غیر از افعال جمادی است معطل و بیکار باشد و این بنابر اقتضای قواعد حِکمی درست نبوده و هیچ یک از حکما بدان رأی نداده‌اند.

دوم آنکه: آنها از مبادی متعدّدی که از جهت ذات مخالف هم و در کمال بر یکدیگر

برتری دارند صادر می‌شوند، و این موجب آن چیزی می‌شود که بیان داشته و باطلش کرده است، یعنی واگذاری فاعل طبیعی تدبیرش را در مادّهٔ فاعل دیگری که مخالفش است؛ و اگر پندارد که صورت پیشین از ناحیهٔ مادّه فاسد می‌شود و صورت بعدی به‌واسطهٔ تکامل مادّه تکوُّن و وجود می‌یابد، بر او این اشکال وارد است که فعل قوّهٔ پیشین جز حفظ و قوام بخشی و تکمیل نیست ومحال است قوّهٔ طبیعی که شأنش قوام بخشی مادّه است از آنچه موجب فساد و باطل شدنش است پدید آید و یا آن را به‌گونه‌ای قرار دهد که به‌واسطهٔ آماده سازی برای قبول آنچه به‌سبب تضاد فاسد و باطلش می‌سازد شایستگی داشته باشد، پس این منافی آن است که نطفه به صورتی که در آن دارد به صدد استکمال است، و اگر چنین باشد لازم می‌آید که قوای نباتی و حیوانی و نطقی باهم تضاد داشته باشند، درحالی که چنین نیست، بلکه آنها متفاوت‌اند و در کمال وجودی بر یکدیگر برتری دارند، هر پیش‌تری روی به بعدی دارد ــ روی داشتن موجود به‌سوی کمال خویش ـ و فعل به غایت خود چنگ می‌زند و غایت هر چیزی تمام آن چیز است نه علّت بطلانش.

چون بخش‌های سه‌گانه باطل شد ثابت گشت که جوهر صوری در وجودش اشتداد پیدا می‌کند و در تجوهر ذاتش تکامل می‌یابد و در اطوار و دگرگونیهایش از حالی به حال دیگر می‌رود و درجات طبیعی و نباتی و حیوانی و بشری را تا آنجا که خدا می‌خواهد درمی‌نوردد؛ و در لابه‌لای سخن‌هایی که پیش از این گفته شد دانستی که افعال ذاتی، ذاتاً به‌سوی آنچه که خیر و کمال است متوجه‌اند، و هیچ‌یک از اشیا در سلوک و حرکت طبیعیش روبه سوی چیزی که منافی و ضدّ او است گام برنمی‌دارد ـ مگر با زور و فشار وادارکننده‌ای و یا دزدی که از خارج راه را بر او ببندد ـ بلکه کشف و برهان ایجاب می‌کنند که تمام اشیا طالب خیر برتر و نور حضرت اعلا ـ جلّ مجده ـ باشند، و ما به زودی در آنچه سخن می‌گفتیم باز خواهیم گشت.

برهان دوم: بر مغایرت نفس با مزاج است و آن اینکه: شکی نیست که نبات و حیوان به نفس خودشان به‌سوی کمالاتشان در «کم» و «کیف» در حرکت‌اند و ناگزیر این حرکت در مزاج آنها واقع می‌گردد، برای‌اینکه مزاجها تابع امتزاج و آمیختگیهایند، بنابراین مزاج، هنگام حرکت تبدیل پیدا می‌کند، ولی محرِّک، بدون تبدیل باقی می‌ماند،

پس مزاج، آن محرِّک نیست؛ و نیز آنکه بدنی که مزاجش با بیماری و یا شبیه بیماری تغییر کرده و بیمار می‌شود، بار دیگر به مزاج سالم بازمی‌گردد، پس ناگزیر از بازگرداننده‌ای است و این، آن مزاج سالمی که تغییر کرده نیست و مزاج فاسد هم نیست، در این صورت محرِّکِ بازگرداننده غیر از مزاج می‌باشد؛ و نیز بیرون از جسم حیوان هم نیست، برای‌اینکه اگر بیرون باشد جز به‌واسطهٔ قوّهٔ جسمانی ـ چنانکه پیش از این دانستی ـ فعل انجام نمی‌دهد، و اگر بیرون نباشد، جز با مشارکت «وضع» و یا با جسمیت مشترک انجام نمی‌دهد، و این هر دو باطل‌اند؛ دومی چنانکه گفتیم روشن است؛ امّا اوّلی: بدان‌جهت که با کوچکترین اندیشه و فکر دانسته می‌شود که غذا خوردن حیوان و رشد و نموّ و تولیدش با زور و فشار مجبور کننده‌ای نیست، پس به‌واسطهٔ قوّه‌ای است که در وی می‌باشد و این همان مطلوب است.

برهان سوم: اگر محرِّک همان مزاج باشد، نباید ناتوانی پدید آید، برای‌اینکه ناتوانی به‌سبب حرکتی است که بر جسم، برخلاف آنچه که طبعش اقتضا می‌کند وارد می‌شود، و امکان ندارد که گفته شود: طبایع بسایط اقتضای حرکتی را که برخلاف آنچه امتزاجشان آن را اقتضا می‌کنند می‌نمایند، برای‌اینکه فعل طبایع پس از امتزاجشان، لازم است که از جنس فعل آنها، حال بساطتشان باشند و جز به‌واسطهٔ قوّه و ضعف باهم اختلاف نداشته باشند، برای‌اینکه اگر اقتضای مزاج، مقابل اقتضای طبایع بود، باید آن طبایع اقتضای دو اَمر مقابل هم را داشته باشند و این ممتنع و محال است، پس اگر محرِّک حیوان همان مزاجش بود، باید ناتوانی پدید نمی‌آمد و هنگام لرزش دست، اقتضای نفس و اقتضای طبیعت همدیگر را به‌سوی خویش نمی‌کشیدند.

از این‌روی ابن‌سینا در کتاب اشارات گوید: حیوان به چیزی غیر از مزاجش که وی را هنگام حرکتش در جهت حرکتش و بلکه در نفس حرکتش در بسیاری از حالات مانع می‌گردد، متحرک است؛ شارح پیشین (خواجه نصیرالدین) گوید: مرادش از حال حرکت، کُندی و تندی حرکت است، چنانکه در ناتوان می‌باشد، برای‌اینکه مزاج مانع است که حرکت تند باشد، مانند انسان وقتی اراده می‌کند گامش را بلند بردارد، پس جهت حرکت ارادی به طرف بالا است و هنگام ناتوانی، حرکت، تند نیست؛ و مرادش از: در جهت حرکتش، ممانعت نفس و طبیعت است ـ چنانکه در لرزش می‌باشد ـ

برای‌اینکه تحرّک نفس به‌سوی بالا است و تحرّک مزاج به‌سوی پائین، بنابراین حرکت، از آن‌دو ترکیب می‌یابد؛ و مرادش از: در نفس حرکتش، اینکه ناتوانی به جایی می‌رسد که نفس اصلاً قوّت بر تحریک را ندارد.

شارح محقق گوید: مراد از حالت حرکت، وقت حرکت است و مزاج گاهی در جهت حرکت مانع می‌شود، چنانکه انسان وقتی بر کوهی بالا می‌رود، اراده‌اش به قُلّه رسیدن است، و مزاج بدنش به‌واسطهٔ غلبهٔ دو سنگینی، اقتضای پائین آمدن را دارد؛ و مراد از در نفس حرکتش، مزاج، اقتضای سکون بر روی زمین را ـ بنابر اقتضای سنگینی مذکور ـ دارد، درحالی که نفس ارادهٔ حرکت بر روی زمین را دارد؛ و آنچه را که درباب لرزش گفته رَد کرده که آن، تنها از این دو حرکت ترکیب پیدا نمی‌کند، بلکه از هر حرکتی در هر جهتی که نفس آن را اراده می‌کند، و از هر حرکتی در مقابل آن‌جهت که از امتناع و خودداری عضو از اطاعت نفس پدید می‌آید ترکیب می‌یابد، زیرا وقتی مُحرِّک، میل و رغبتی را به‌سوی جهتی پدید می‌آورد و عارضی مانع آن می‌شود، آن مانع، میل و رغبتی به‌سوی مقابل آن‌جهت پدید می‌آورد.

برهان چهارم: ادراک حسّی در این عالم جز به‌واسطهٔ مُتکیّف شدن آلت به کیفیّتی ـ از باب محسوس ـ نمی‌باشد، بنابراین لمس، جز با دگرگونی مزاج عضو لمس کننده تحقق و ثبوت نمی‌یابد، پس ادراک‌کنندهٔ این کیفیت اگر مزاج است، یا مزاجی است که باطل شده و این ممتنع و محال است، و یا مزاجی است که پدید آمده و این نیز ممتنع و محال است، برای‌اینکه مزاج سالم اصلی، ذات خودش را ادراک ندارد چگونه مزاج غریب و بعیدی را که ذاتش تجدّد و تازگی دارد (یعنی مزاج پدید آمده را) ادراک می‌کند؟

خلاصه آنکه احساس، درخواست انفعال دارد و هیچ چیزی از خودش انفعال نمی‌پذیرد، بنابراین در احساس، ناگزیر از چیزی است که هنگام وارد شدن دو حالت باقی بماند تا آگاهی و شعور به آن تغییر و دگرگونی حاصل شود، درحالی که مزاج، باقی نمی‌ماند.

برهان پنجم: حیوان گاهی در مزاجش تحرّک پیدا می‌کند، یا از اشتداد به ضعف و یا از ضعف به اشتداد، و شکی نیست که محرِّک غیر از متحرک در آن (بدن) است، پس

محرّک در مزاج غیر مزاج است.

برهان ششم: این برهان از عرشیات است و آن اینکه: دانستی ادراک عبارت از وجود مُدرَک است برای مُدرِک، حال گوییم: اگر نفس همان مزاج باشد، لازم می‌آید که عرض، برای خودش موجود باشد، تالی (قضیه) محال است و مقدم (قضیه) هم مانند آن محال است، اما بیان ملازمه: برای‌اینکه نفس، مزاج را ادراک می‌کند و مزاج از آن‌جهت که کیفیّتی ملموس است عرض می‌باشد، پس اگر نفس همان مزاج باشد، بنابراین عرض، برای ذات خودش موجود می‌باشد، اما بطلان تالی (قضیه): برای‌اینکه وجود عرض در نفس خودش عبارت است از وجودش برای موضوعش نه برای ذاتش، در این صورت مدرِک، مزاج نیست بلکه موضوع دیگری است؛ و این موضوع، جسم مطلق نیست، چون آن ممتنع و محال است، وگرنه باید هر جسمی درّاک باشد؛ و نیز جسم عنصری هم نیست، وگرنه باید هر جسم عنصری درّاک باشد و این خلاف واقع است، بنابراین قوّه‌ای که مزاج را ادراک می‌نماید چیزی غیر از مزاج است؛ و جسمی هم که مزاج بدان قائم است نمی‌باشد، بلکه چیزی غیر آن‌دو است و این همان مطلوب است.

برهان هفتم: ما به زودی بر تجرّد نفس حیوانی و قوّهٔ خیالی [1] از اجسام عنصری و طبیعی اقامهٔ برهان خواهیم کرد، و تجرّد، فوق جوهریّت می‌باشد، پس اینکه نفس همان مزاج است باطل گشت.

بدان که برخی از مردمان عهده‌دار ابطال اینکه نفس همان مزاج است از راه دیگری شده‌اند و آن اینکه: مزاج عضو بسیط، همانند مزاج جزء خودش است، اگر مُشکّل (هیئت) مزاج او است، باید شکل کُل و شکل جزء یکی باشد، درحالی که تالی (قضیه) باطل است و همین‌طور مقدم (قضیه) هم باطل است.

برخی از فاضلان بر او اعتراض کرده و گفته: مشکّل نزد او، عبارت از قوّهٔ مصوِّره است و آن قوّه در محل خودش ساری است، و جزء آن در ماهیت مساوی با کُل آن است، پس محال در قوّهٔ مصّوره بازگشت بدان محالی دارد که در

۱. عطفش اشاره است به اینکه نفس حیوانی به‌حسب قوّهٔ خیالی مجرّد است نه به‌حسب لمس، مانند بعضی از حیوانات که فقط لمس تنها دارند.. «سبزواری»

مزاج [۱] لازم می‌آید، و همین‌طور وی را لازم می‌آید که شکل جزء فلک [۲] مساوی با شکل کُل آن باشد.

گویم: اما قوّهٔ مصوّره اگر چه در عضو ساری است، ولی فعلش مر تصویر را به استقلال نیست، بلکه طاعت و خدمت نفس است، لذا کار شکل دادن را در اعضا به‌حسب اهداف نفس و نیازهایش انجام می‌دهد؛ اما فعل قوای بسیط که کار کُرات را انجام می‌دهد بدان‌جهت است که یک قوّه وقتی در یک مادّه مقدار معیّنی را اقتضا می‌کند و شکلی از اشکال کُروی را که مقتضایش هست انجام می‌دهد، اگر شکل کُروی بر همه پیشی داشته باشد، آن مانع این می‌شود که جزء را شکل دیگری ـ برای اتصالی که در آن است ـ باشد [۳]؛ و باز گفته: اگر محرِّک، قوّهٔ مزاجی باشد، به یک جهت حرکت خواهد کرد، زیرا مزاج واحد، مقتضایش واحد است (یعنی مزاج بسیط و غیرمرکب یک مقتضا بیشتر ندارد)؛ و فاضل مذکور بر او اعتراض کرده که: این نیز به قوای نباتی نقض می‌گردد، زیرا هر کدام آنها واحداند و افعال فراوانی انجام می‌دهند، اینجا هم همین‌طور است.

گویم: پاسخ مانند همان است که گفته آمد، برای‌اینکه قوای نباتی افعال مختلفی را به‌حسب اهداف نفس انجام می‌دهند؛ با این براهین هفت‌گانه بیان شده روشن گشت که نفس حیوانی قوّهٔ مزاجی ـ مانند صور معدنی ـ نمی‌باشد، با اینکه معدنیها هم آثار و لوازمشان جز به‌واسطهٔ صور جوهری ـ غیر مزاجهاشان ـ نیست.

۲
فصل
در بیان تجرّد نفس حیوانی که بر وی براهین فراوانی اقامه شده است:

از آن جمله اینکه: اجزای حیوان گاهی فزونی می‌یابد و گاه دیگر به‌واسطهٔ تحلیل

۱. یعنی از وحدت شکل کُلّ و جزء. «سبزواری» ۲. برای‌اینکه شکل همان طبیعت فلک است و آن یکی است و آن را شعور و اراده و پیش آمدن اعراض مانند مصوّره و مزاج نیست، پس لازم می‌آید که هر جزئی از فلک کُره‌ای باشد، درحالی که چنین نیست. «سبزواری» ۳. یعنی اینجا درواقع بعض و بعض دیگر نیست، بلکه متصل واحد است و اتصال واحد برابر با وحدت شخصی است، بنابراین موضوع، تشکّل به شکلی پیدا می‌کند که آن شکل مانع این می‌شود که جزء را شکل دیگری باشد، آری! اگر جزئی از فلک از وی جدا می‌شد باید کُره باشد . «سبزواری»

رفتن کاستی می‌یابد، زیرا هیچ بدن حیوانی نیست جز آنکه بر وی حرارت و گرمی غریزی واسطقسی که داخلی‌اند و نیز حرارت حرکت و هوای اطراف آن مستولی و غالب است، به ویژه هنگام تابستان ـ به‌واسطه بلندی خورشید ـ و این حیوان در تمام حالاتش باقی است، پس می‌دانیم که هویّتش مغایر با بُنیه و ساختمان محسوس بدنش می‌باشد.

و از آن جمله اینکه: چهار پایان هویات ادراکیشان را درک می‌کنند، زیرا از امر دردناک می‌گریزند و لذیذ را جستجو می‌کنند، و گریزشان از مطلق درد نیست، نخست از آن‌جهت که مشهور است: آنها کلیات را ادراک نمی‌کنند، چون اگر ادراک می‌کردند باید آنچه را که ما در صددش هستیم لازم‌تر باشد؛ دوم از آن‌جهت که از درد غیرخودشان نمی‌گریزند [1]، با اینکه آن نیز درد است، پس در این صورت از درد خود می‌گریزند، و این مقتضی علم آنها به نفس خودشان است و همین، اقتضای تجرّد نفس را از دو وجه دارد:

یکی آنکه علم، اقتضای ثبوت شئی مُدرَک را برای شئی مُدرِک دارد، و صورتی که در مادّه فرود آمده وجودش برای محلّ است نه برای نفس خودش، و هر چه وجودش (بالفعل) برای نفس خودش باشد، از محلّ مجرّد و رهاست، پس مدرَک، به ذات خودش مجرّد از محلّ است.

دوم اینکه علم حیوان به هویتش دائم و پیوسته است و از راه حسّ به دست نمی‌آید، و علم او به اعضای ظاهر و باطنش این‌گونه نیست، بنابراین هویتش مغایر با اعضایش می‌باشد.

اما صغرا (ی قضیه): زیرا اگر علم به‌وجود نفس از راه فراگیری بود، باید یا به‌واسطهٔ حسّ باشد و این باطل است، برای‌اینکه حسّ، به نفس خودش احساس ندارد تا چه رسد بدانچه که آلت آن است و وی را در کار می‌گیرد؟ و نیز بسا که ذات خودش را هنگامی که اصلاً به هیچ چیزی احساس ندارد بداند، یا به فکر، پس ناگزیر از دلیل است و دلیل، یا علّت نفس است و یا معلول آن؛ اوّلی باطل است، چون علّت نفوس، چیزی است برتر از آنکه علم حیوان بدان احاطه پیدا می‌کند؛ و نیز بیشتر از مردم

۱. یعنی بیم از درد غیر ندارند و به اصطلاح غم نمی‌خورند. «م»

نفوس خویش را می‌دانند اگرچه به خاطرشان علّت نفوسشان خطور نکرده است؛ دومی نیز باطل است، چون یا این است که وسط ـ در استدلال ـ همان فعل مطلق است و یا فعلش که مضافِ به وی است، اگر فعل مطلق اعتبار شود، اثبات فاعل مطلق لازم می‌آید نه فاعل هوهو (فاعل واحد نامنقسم به عدد) و اگر فعلِ مضاف اعتبار شود، بنابراین علم به فعل ـ مضاف به شخص ـ موقوف بر علم به او است، پس اگر علم به او از علم به فعل ـ مضاف به شخص ـ فراگرفته شده باشد، دَور لازم می‌آید، پس ثابت شد که علم حیوان به نفس خودش، از حسّ و یا دلیل گرفته نشده است.

اما کبرا(ی قضیه): برای‌اینکه انسان؛ اعضای ظاهرش را جز به‌واسطهٔ حسّ نمی‌داند، و اعضای باطنیش را جز به‌واسطهٔ تشریح نخواهد دانست، همین‌طور حیوان هم اعضایش را ـ اگر دانست ـ جز به یکی از آن‌دو نخواهد دانست.

برهانی دیگر بر اینکه حیوان این بنیه و بدن محسوس نیست؛ گوییم: اگر چنان فرض شود که حیوان گویا یکباره و کامل آفریده شده است، ولی حواسش از مشاهدهٔ امور خارجی محجوب و پوشیده است و در فضا و یا هوای آزادی افتد که غلظت هوا با او برخورد نداشته و هیچ‌یک از کیفیات را احساس نمی‌کند و بین اعضایش جدایی افتاده به‌طوری که هیچ‌چیز را لمس نمی‌نماید، او در این حالت ذات خودش را ادراک می‌کند و از تمام اعضای ظاهر و باطنش غافل و بی‌خبر است، ولی (آنها را) برای ذاتش ثابت می‌نماید، اما برایشان مقدار و طول و عرض و جهتی از جهات ثابت نمی‌کند، و اگر در آن حالت، تخیّلِ وضع و یا جهت و یا عضوی از اعضا را نماید، این‌گونه تخیّل نمی‌کند که آنها جزئی از ذاتش هستند، و روشن است چیزی را که بدان شعور و آگاهی دارد غیر از چیزی است که از آن غافل است، بنابراین هویّتش مغایر با تمام اعضایش می‌باشد.

۳
فصل
در دفع شک‌هایی که بر جوهریّت نفس [۱] وارد شده است

گفته‌اند: قوای نباتی در اجسام حالّ و فرود آمده‌اند، و همین‌طور نفس حیوان، چون

۱. یعنی بنابر اینکه فقط جوهر باشد، در آن شائبه و شک عرضی بودن نیست، این را نیک بفهم. «ملااسماعیل اصفهانی»

مُدرِک جزئیات است و فاعل افعال جزئی، ولی جوهر مفارق محال است که مُدرِک جزئیات باشد و فاعل افعال جزئی، بنابراین آن نفس، قوّهٔ جسمانی و علت مجموعِ مرکّب از بدن و وی (نفس) می‌باشد، و هریک از قوای نباتی و حیوانی در محلّی که تقوّم به ذات خود نداشته و بلکه بدان قوه تقوّم دارند موجود می‌باشند، در این صورت آن (نفس و یا قوّه) جوهری صوری می‌باشد؛ برخی جوهر و عرض بودن یک‌چیز را به دو اعتبار جایز دانسته و گفته: نفس از آن‌جهت که جزء نبات و یا حیوان است جوهر می‌باشد و از آن حیث که تقوّم به محلّی دارد که از حالّ و فرودآمدن در جسمیّتش بی‌نیاز است عرض می‌باشد، و همین‌طور آن‌کس که قائم بودن به محل را ارجاع به جوهر بودن می‌دهد، مطلقا جوهریّت نفس را انکار می‌دارد و پیش از این تباهی و فساد این دو گفتار را دانستی.

قائلان به عرضی بودن نفس را دست آویزهایی چند است:

نخست آنکه: حالّ محال است که سبب برای محلّ خودش باشد، به‌واسطهٔ محال بودن دَور، بنابراین جوهر نیست.

دوم آنکه: اگر بر این امر با ما موافقت کنند که امکان دارد حالّ، از مقوِّمات محل باشد (به‌جا است) ولی گویند: نفس این‌گونه نیست، چون هنگام حدوث مزاج صالح و نیکو پدید می‌آید، و متأخر علّتِ متقدِّم نخواهد بود، بنابراین نفس، علّت حصول مزاج نخواهد بود.

سوم آنکه: اگر نفس جوهر باشد باید جوهر، ذاتی آن باشد، چون برای آنچه از انواع محصَّل که تحت آن است جنس می‌باشد، پس اگرنفس جوهر بود باید علم به جوهریّت آن بدیهی و آشکار باشد و بدون کسب حاصل باشد، تالی (قضیه) باطل است، همین‌طور مقدم (قضیه) هم باطل است.

پاسخ از اوّلی گفته آمد.

پاسخ از دومی همان است که بدان اشاره شد: مزاجی که علّت مُعدّه و آماده ساز برای فیضان و تعلق نفس و یا صورت جمادی بر مادّهٔ مستعد و پذیرای آن است غیر از مزاجی است که آن را نفس و یا صورت، قوام می‌بخشد و حفظش می‌کند، بنابراین «دَور» مندفع می‌گردد.

اما از سومی: آن چیزی است که ابن‌سینا بیان داشته و گفته: ما از نفس، جز اینکه چیزی است که بدن را تدبیر و اداره می‌نماید نمی‌دانیم، اما ماهیت این چیز مجهول است و جوهر، ذاتی آن ماهیت است نه برای مفهوم اینکه آن چیزی است که تدبیرکنندهٔ بدن است، پس آنچه که به جوهر تقوّم دارد برای ما معلوم نیست، و آنچه که معلوم ماست تقوّم به جوهر ندارد، بنابراین شبهه زایل است.

برخی از فاضلان بر سخن وی اعتراض کرده که: علم من به نفس من به‌واسطهٔ کسب حاصل نیست، چنانکه بر این امر اقامهٔ برهان شده است، پس خالی از این نیست که من نفس خودم را جز از آن حیث که با بَدنم نسبتی دارد نمی‌دانم، و یا اینکه حقیقتش را می‌دانم؛ اوّلی باطل است، چون پیش از این ثابت شد که علم من به نفس خودم غیر از نفس خودم نیست و آن همیشه و بالفعل حاصل است و آن در حقیقت جوهر است و از باب مضاف نمی‌باشد؛ سپس گوید: پاسخ درست این است که گفته شود: جوهریّت از امور ذاتی نیست، از این‌روی جایز است مجهول باقی بماند، چنانکه پیش از این گفتیم.

گویم: اینکه جوهر، برای انواع جوهری ذاتی است، این با برهان در نزد ما جایز است، اما اینکه در نفس مجهول است، با اینکه از حیث حقیقت نه کسب، معلوم است، وجهی دیگر دارد که این فاضل و امثال وی آن را ندانسته‌اند و آن اینکه: جوهر برای ماهیاتی که مرکّب از جنسی که مفهوم جوهر و فصل محصِّل آن می‌باشد ذاتی است و جوهر، برای وجودات جنس نمی‌باشد، زیرا همان‌طور که گفته شد وجود را نه جنسی هست و نه فصلی، و علم به چیزی اگر به‌واسطهٔ حصول صورتی زائد باشد، از آن (چیز) در ذات مُدرِک حاصل می‌گردد، پس اگر آن علم به کُنه و حقیقت آن (چیز) باشد، ناگزیر باید به حدّ آن چیز باشد که اشتمال بر جنس و فصلش دارد، اما اگر به‌عینه علم بدان چیز باشد، آن وجود مخصوص وی و هویت شخصیش می‌باشد، درحالی که وجود، از عوارض ماهیّت است و ماهیّت نیز داخل در وجودش می‌باشد، وعلم حصولی صورتی کلی است و مقوِّماتش نیز اموری کلّی‌اند، و علم حضوری هویّتش شخصی است و نیازمند به تقدّم معنی جنسی و یا فصلی نمی‌باشد.

پس انسان وقتی به ذات خودش مراجعه کرد و هویتش را حاضر ساخت، بسا که از

تمام معانی کلی، حتی این معنی که جوهر است و یا شخص و یا مدّبر بدن است غافل و بی‌خبر باشد، زیرا من هنگام مطالعهٔ ذاتم جز وجودی را که نفس خودش را به‌گونهٔ جزئی ادراک می‌کند نمی‌یابم [۱]، و هر چه جز هویّت مخصوصی که بدان به «مَن» اشاره می‌کنم، از ذات من بیرون است، حتی مفهوم «من» و مفهوم وجود و مفهوم مُدرِک خودش و مفهوم مدبِّر بدن و یا نفس و یا غیر اینها، برای‌اینکه تمام اینها علومی کلّی‌اند که به هریک از آنها به «آن» اشاره می‌کنم و به ذات خودم به «من» اشاره می‌نمایم، پس غفلت از جوهریت و یا جهل و بی‌خبری از آن، منافی اینکه از محمولات ذاتی برای ماهیت انسان و همین‌طور حیوان است نمی‌باشد؛ امکان دارد سخن ابن‌سینا حمل بر این شود تا از آن، تناقض مذکور دفع گردد.

بنابراین از لابه‌لای سخن روشن و ثابت گشت که نفس نباتی جسم نیست، و نیز ثابت گشت که برخی از نفوس جایز است که به ذات خودشان انفراد داشته باشند، و آنها نفوسی هستند که دارای ادراک تخیلی بالفعل و یا مدرِک ذات و هویّت خودشان می‌باشند، پس در جوهریّت آنها شکی نیست، مانند انسان و غیر انسان از حیواناتی که دارای حواس تامّ‌اند، یعنی صاحب قوّهٔ ادراکی باطنی مانند وهم و حفظ و تخیّل می‌باشند.

اما حیوانات و برخی از نباتات که جز قوّهٔ لمس و آنچه که نزدیک بدان است ندارند، جوهریتشان چنانکه گفته شد به این است که مادّهٔ قریب به‌سبب وجود این نفوس در آنها، به‌واسطهٔ مزاج خاص و هیئت و شکلش می‌باشد، و مادّه، به‌واسطهٔ این مزاج ـ مادامی که نفس موجود است ـ باقی می‌ماند، چون آن (نفس) است که به‌واسطهٔ آن مزاج قرارش داده، برای‌اینکه نفس، ناگزیر علّت تکون مادّهٔ نبات و حیوان بر مزاجی که خاص آن است می‌باشد، و همو مبدأ تولید و تربیت است، پس موضوع قریب [۲] برای

۱. شایسته چنان است که گفته شود: مگر وجودی که مُدرِک نفس خودش است، چون استثنا (جز) مفروغ است و امکان دارد با اضافه خوانده شود. حاصل سخنش این است که نفس، مانند آفریدگارش مقام احدی دارد و مقام واحدی، مقام احدی فقط ملاحظهٔ ذات است بدون ملاحظهٔ اینکه جامع کمالات می‌باشد و با قطع نظر از آن معانی که بر وی (ذات) صادق است، ولی مقام واحدی ملاحظهٔ ذات است با اسماء حُسنی و صفات جمالی و جلالیش از حیات و تعقل و توهم و تخیّل و احساس و قدرت و تجرّد و غیراینها. «سبزواری»

۲. مراد از موضوع، مطلقا محل است، نه محلی که بی‌نیاز از حالّ باشد، خلاصه آنکه نفس حیوانی و نباتی، مقوّمِ محل قریب‌اند و هر حالّی (فرودآینده‌ای) که مقوّمِ محل است جوهر می‌باشد. «سبزواری»

نفس محال است چیز بالفعلی باشد ـ مگر به‌واسطهٔ نفس ـ نه اینکه به‌سبب دیگری نخست تحصّل یابد و سپس نفس، بدان ملحق گردد، ملحق شدنی که وی را پس از آن هیچ بهره‌ای در حفظ مزاج و تقویم و ترکیبش نمی‌باشد، مانند حالّ در اعراض لازم و غیرلازم، چنانکه برخی از مردمان و بلکه بیشترشان چنین پندارند که: نطفه نخست به صورت معدنی تحصّل می‌یابد و سپس صورت نفسانی بدان اضافه می‌شود، درحالی که چنین نیست، برای‌اینکه نفس، مقوِّم موضوع قریب خودش است و آن را بالفعل پدید می‌آورد، و چون نفس مفارقت کرد، موضوع قریبش نیز فاسد و تباه شده و قوایی که از آن در وی منشعب شده است زایل گردیده و موضوع بعید به حالت دیگری صیرورت می‌یابد، یا نوع و جوهرش که بدان برای نفس مادّه است باطل و نابود می‌شود و یا اینکه نفس در آن صورتی را جانشین می‌سازد که ماده را بر طبیعت خودش باقی می‌دارد[1].

و چگونگی این جانشین ساختن خالی از دشواری و پیچیدگی نیست، زیرا این صورت اگر از فعل نفس باشد، با زایل شدن نفس زایل می‌گردد، و اگر از فعل نفس نباشد و مادّه به صورت دیگری غیر از نفس تحصُّل پیدا کرده باشد، نفس، از آن‌جهت که برای آن مادّه فرض شده بود، جوهر محصِّل نخواهد بود، و شاید ما جهت تخلّف و سرپیچی این صورت را از نفس ـ همان‌گونه که در استخوان و مو و ناخن و شاخ و غیراینها از آثار نفوس حیوانی و نباتی هست ـ بیان داشتیم، ولی اکنون در مقام بحث و گفتگوی آن نیستیم؛ و آنچه که در اینجا نیاز به حلّ و روشن شدن دارد اشکال دیگری است که در خاطر بیشتر از متفکران در احوال نفوس خلجان پیدا می‌کند و آن اینکه اگر کسی گوید: پذیرفتیم که نفس نباتی علّتِ قوامِ مادّهٔ قریب خود باشد، چون مزاجش را می‌بخشد و جامع اجزایش می‌باشد[2]، اما نفس حیوانی پس از تقویم مادّه

۱. این همان حقیقت است و اگر این خلیفه نباشد زیارت اهل قبور را هیچ وجهی نمی‌باشد، و هرگاه که اینجا استخلاف (جانشین ساختن) ضعیف گردد، در آخرت اِحیاء قوی می‌گردد، و این چگونگی زنده کردن استخوان پوسیده است، و استخوان هر چه که پوسیدگیش بیشتر گردد، حیاتش قویتر می‌گردد، برعکس آنچه که عموم مردمان و کافران می‌پندراند، چنانکه مشرکان می‌پرسیدند: کیف یحیی العظام وهی رمیم، یعنی: این استخوانهای پوسیده چگونه زنده می‌شوند؟ «سبزواری»

۲. این اشکال بنابراین تقدیر است که: مزاجی که نفس نباتی بدان تعلق دارد به‌عینه مزاجی باشد که نفس حیوانی بدان تعلق دارد، اما اگر هر دو مغایر یکدیگر باشند، همه مقوِّم یک چیزاند، و این سخن مصنف قدس‌سره تو را بر این امر راهنمایی می‌کند که: مادّهٔ قریب این نفوس فقط، به‌واسطهٔ مزاج خاص و هیئت و شکل است. «سبزواری»

به جوهر نفسانی به نفس نباتی ملحق می‌شود، و آن (نفس نباتی) علّت قریب برای قوام مادّهٔ وی (نفس حیوانی) می‌باشد، در این صورت وی را تبعیّت این نفس حیوانی لازم می‌آید، پس نفس حیوانی در مادّه‌ای که به‌واسطهٔ نفس نباتی تقویم یافته انطباع و نقش‌پذیری پیدا می‌کند، بنابراین حیوانیّت تقوّم به موضوعی که پیش از وی متحصّل بوده است ـ نه بدان تحصّل یافته ـ دارد، پس وجودش وجود عرضی است.

در پاسخ گوییم: یا این است که مراد از نفس نباتی، نفسِ نوعی باشد که اختصاص به نبات دارد نه حیوان؛ و یا این است که مراد معنی جنسی عامی باشد که نفس نباتی و حیوانی و بلکه انسانی را هم فرا می‌گیرد و آن، مبدأ تغذیه و نموّ و رشد و تولید است؛ و یا اینکه مراد از آن قوّهٔ نفس باشد که از آن این آثار سه‌گانهٔ نباتی صادر می‌گردد.

اگر مراد از آن اوّلی باشد، آن در حیوان به‌گونهٔ تحصیل و تنویع (جورا جوری) بالفعل متحصّل نیست، چنانکه سیاهیِ ضعیف، در سیاهیِ شدید، بالفعل موجود نیست.

و اگر مراد از آن معنی دوم باشد، بنابراین معنی عام، اثر عامی را اقتضا می‌کند، برای‌اینکه به صانع عام، مصنوع عام انتساب پیدا می‌کند، مانند نویسندهٔ مطلق که بدو مطلقِ نوشتن نسبت می‌یابد، و مادّهٔ نباتی به‌واسطهٔ نفس نباتی، جنسیّت مطلق را تحصّل نمی‌بخشد، برای‌اینکه جنس طبیعی به تنهایی و انفراد غیر موجود است و امکان ندارد کلیات طبیعی مانند نوع طبیعی و فصل طبیعی و عرض عام طبیعی را مجرّد و رهای از قیدی وجودی یافت (یعنی پدید نمی‌آید) و چون مادّه ـ به معنی عام نباتی ـ تحصّل نمی‌بخشد، در این صورت تحصّل این عام به قوّهٔ حسّ و حرکت خواهد بود، پس این قوّهٔ حیوانی را امری که به ذات خودش قوامِ متحصّل داشته باشد الحاق نمی‌گردد ـ مانند الحاق شدن عارض به موضوع خودش ـ.

و اگر مراد از آن معنی سوم باشد، کار آنچنان که اشخاصی که در فن حکمتِ نظری مهارت و استادی ندارند می‌پندارند نیست که: قوّهٔ نامیه (رشددهنده) نخست بدن حیوانی را پدید می‌آورد و سپس قوّهٔ حیوانی را بدو می‌بخشد و در وی، به‌واسطهٔ در استخدام درآوردنش تصرّف می‌کند و آن را آلتی از آلات و قوّه‌ای از قوای خودش قرار می‌دهد، چنانکه امثال این امر در افعال صناعی که بین دو هدف‌دارِ صاحب اختیار

جاری می‌گردد وجود دارد، بلکه قوّهٔ نباتی خود قوّه‌ای از نفس است که وی را غیر از این قوا، قوای دیگری است که پیش از این نفس پدید نمی‌آیند، وگرنه باید آلت شئی، پیش از وجود صاحب آلت در کار گرفته شود و این، در نزد استاد در فنّ حکمت از محالات است [۱]، پس قوّهٔ نباتی از شعبه‌های قوّهٔ حیوانی است و جز بدان تحصّل نمی‌یابد، همچنان که حیوانی هم در آنچه دارای جوهر نطقی است حقیقتی غیر متحصّل است ـ مگر به‌واسطهٔ جوهر نطقی ـ و به زودی خواهی دانست که بدن هریک از ما را یک نفس است و دیگر قوا، معلول آن (نفس) و از آن در تمام اعضا پخش و منشعب‌اند، این بنابر آنچه که از پیشوایان حکمت ـ از متأخران ـ مشهور است بود.

اما آنچه که اعتقاد ما بر آن استوار است [۲] اینکه: نفس، تمام قوا است و مجمع وحدانی و مبدأ و غایت آنها است، و حال در هر قوّهٔ عالی نسبت به آنچه در تحت آن از قوایی که وی را خدمت می‌کنند چنین است، اگرچه خدمتگزاری آنها به‌واسطهٔ تقدّم و یا تأخر باشد؛ پس این قوا بعضی بر بعض دیگر تقدّم دارند و آنچه به‌سبب زمان جلوتر است همو، به‌واسطهٔ رتبه و شرف عقب‌تر است، بنابراین نفسی که ما و یا هر حیوانی دارد، جامع اسطقسات بدن وی و گِردآورندهٔ و ترکیب‌دهندهٔ آنها (اسطقسات) به‌گونه‌ای است که این صلاحیت را دارد تا بدنِ نفس باشد، و نفس، وی را تغذیه و رشد بخشیده و به‌واسطهٔ تغذیه شخصش را، و به‌سبب تولید نوعش را کمال بخشیده و سلامتش را حفظ، و بیماریش را از او برطرف سازد و مزاج سالمی که صلاح وی در آن است، وقتی فاسد و تباه شد دوباره به او بازگردانیده و بر نظام و ترتیبی که شایسته است

۱. خلاصه آنکه: این قوای نباتی را اگر از خدمتگزاران قوّهٔ حیوانی قرار ندهی، لازم می‌آید در آن، اجزایی مانند افعال صناعی باشد و این تباه و فاسد است، و اگر در آن قراردهی، در کارگیری آلت ـ پیش از صاحب آلت ـ لازم می‌آید. پس بنابر سخن پیشوایان حکمت: نفس حیوانی نخست موجود است و حدمتگزار قوّهٔ نباتی؛ و بنابر تحقیق مصنف قدس‌سره و اعتقادش به حرکت جوهری: مبدأ تغذیه و رشد و تولید، طلیعه‌ای از نفس حیوانی و یا انسانی است که اصل محفوظ قوا است، و اثرش در آغاز جز تغذیه و امثال آن نمی‌باشد. «سبزواری»

۲. برای اینکه هر بسیط حقیقی تمام اشیائی است که تحت او می‌باشند، پس او کثرت در وحدت. به‌گونهٔ هر چه شدیدتر و قوی‌تر می‌باشد، چنانکه قوا، همان نفس‌اند، یعنی شئون و فنون (گونه‌ها) و مجلاهای ظهور و جایگاههای انبساط و گسترش نور نفس‌اند، و او وحدت در کثرت است؛ اوّلی شهود مفصل است در مجمل، و دومی شهود مجمل است در مفصل؛ و علّت، حدّ تامِ معلول است و معلول، حدّ ناقص علّت، پس نفس، همان قوا است و قوا، همان نفس‌اند. «سبزواری»

درازا و پهنا و ژرفا ـ می‌باشد، تا آنکه بدان، به کمالش در رشد و نموّ برسد.

سوم قوّهٔ مولّده است و آن از جسمی که در آن است مادّه‌ای را که بالقوه شبیه بدان است گرفته و سپس در آن با یاری گرفتن از اجسام دیگری از جهت شکل و خلق و آنچه که بالفعل وی را شبیه بدان می‌گرداند، بدان تشابه پیدا می‌کند.

و نفس حیوانی نیز به تقسیم اوّلی دارای دو قوّه است: محرِّکه و مُدرِکه: محرکه بر دو قسم است: یا محرِّک به معنی باعث بر حرکت و یا محرک به معنی فاعل حرکت، معنی باعث یعنی اینکه علّتِ غایی می‌باشد [۱] و آن برترین علّت‌های چهارگانه ـ چنانکه دانستی ـ می‌باشد؛ این قوّهٔ باعثه همان قوّهٔ شوقی است و آن، متصل به قوّهٔ خیالی می‌باشد که به زودی بیانش را خواهیم کرد؛ و چون در آن، صورت مطلوب و یا غیرمطلوب مرتَسم گردد، قوّهٔ محرِّک دیگری را بر تحریک حامل می‌شود؛ وی دارای دو شاخه است: شاخه‌ای به نام قوّهٔ شهوانی نامیده می‌شود و آن قوّه‌ای است که بر تحریک آنچه بدان نزدیکش می‌سازد ـ برای طلب لذت ـ برمی‌انگیزاند، خواه از اسباب متخیّلهٔ ضروری باشد و خواه سودمند در قوامش باشد؛ و شاخهٔ دیگر به نام قوّهٔ غضبی نامیده می‌شود و آن قوه‌ای است که بر تحریک آنچه بدان، شئی متخیَّل را دور می‌سازد ـ برای طلب غلبه ـ برمی‌انگیزاند، خواه زیانمند باشد و خواه تباه‌کننده باشد؛ اما قوّهٔ محرکه با اینکه فاعل است، ولی قوّه‌ای است که در اعصاب و پی‌ها و عضلات و ماهیچه‌ها برانگیخته می‌شود و کارش این است که عضلات را به درهم کشیدن و انقباض وامی‌دارد و رگها و ماهیچه‌ها و رشته‌هایی را که متصل به اعضایند به‌سوی مبدأ جذب کرده و یا سستشان کرده و یا از جهت درازا می‌کشدشان، لذا رگها و رشته‌ها به غیر جهت مبدأ می‌گردند.

اما قوهٔ مُدرِکه به دو بخش تقسیم می‌گردد: قوّه‌ای از خارج ادراک می‌نماید، و قوّه‌ای از داخل ادراک می‌کند، قوه‌ای که از خارج ادراک می‌کند همان حواس پنجگانه و یا هشتگانه‌اند [۲]؛ سپس (ابن‌سینا) شروع در تعریف هریک از حواس ظاهری کرده و

۱. یعنی در ما شوق را به علّت غایی برمی‌انگیزاند.... «سبزواری» ۲. غیر از لامسه چهار است. «سبزواری» چون قوّهٔ لامسه برای قوای چهارگانه جنس است و یک ـ به اعتبار وحدت اعتباری ـ می‌باشد، و پنج بودن حواس بر آن مبنایی که مشهور است می‌باشد. یعنی قوّهٔ لامسه واحد است ـ وحدت بالذات ـ از این معنی غافل مباش. «ملااسماعیل»

سخن را به «لمس» رسانیده و گوید: از آن جمله لمس است و آن قوّه‌ای است که تمامش در اعصاب و پی‌های پوست بدن مرتب است و گوشت بدن آنچه را که با آن تماس پیدا کند ادراک می‌کند و در آن به‌سبب ضدیت که دگرگون‌کنندهٔ مزاج و یا هیئت و شکلِ ترکیب است اثر می‌گذارد، و مانند آن است که این قوّه (مدرکه) در نزد گروهی نوع دیگری نباشد، بلکه برای قوای چهارگانه و یا فوق آنها جنس باشد که در تمامی پوست بدن باهم، پخش است، یکی از آنها در تضادّی که بین گرم و سرد است حکم می‌کند و دیگری در تضادّی که بین تری و خشکی است حکم می‌کند و سومی در تضادی که بین سخت و نرم است حکم می‌کند و چهارمی در تضادی که بین خشن و صاف است حکم می‌نماید، جز آنکه اجتماع آنها در یک آلت، این پندار را می‌آورد که بالذات یکی‌اند.

سپس شروع در تفصیل قوای باطنی می‌کند، به عبارتی که تلخیص آن برای نزدیکی به فهم همه این‌گونه است: قوّهٔ مدرِکه یا این است که جزئیات را ادراک می‌نماید و یا اینکه کلیات را، مدرِک جزئیات یا این است که از حواس ظاهری است، این را دانستی، و یا این است که از حواس باطنی می‌باشد، و حسّ باطنی یا این است که فقط مدرِک است و یا اینکه هم مدرِک است و هم متصرّف، اگر فقط مدرک باشد، یا این است که مدرِک صور جزئی است و یا مدرک معانی جزئی، و مرادم از صور جزئی مانند خیالی است که از «زید و عمرو» حاصل است، و مراد از معانی جزئی، مانند ادراک اینکه: آن شخص دوست است و دیگری دشمن، بنابراین مدرک صور جزئی به نام حسّ مشترک نامیده می‌شود، حسّ مشترک جسمی است که در آن تمام صور محسوسات ظاهری جمع می‌آیند، و مدرک معانی جزئی به نام «وهم» نامیده می‌شود، و هریک از این دو قوه را خزانه‌ای است، خزانهٔ حسّ مشترک عبارت از خیال است و خزانهٔ «واهمه» عبارت از حافظه است، این قوای چهارگانه بود.

اما قوّهٔ متصرفه [1]، قوّه‌ای است که کارش تصرّف در مدرَکاتی است که در دو خزانه

۱. طبق قواعد قوم درست این بود که گفته شود: مدرک ما یا معنی است و یا صورت، و معنی یا کلی است و یا جزئی، پس مدرک نیز سه تا است، چون دو متضایف در شمار دو متکافی‌اند، و هریک را خزانه‌ای است، مدرک صور عبارت از حس مشترک است و خزانه‌اش خیال است، مدرک معانی جزئی عبارت از وهم است و خزانه‌اش حافظه، و مدرک معانی کلی عبارت از عقل است و خزانه‌اش عقل فعال است، و متصرف در تمام اینها قوّهٔ متصرفه است. «سبزواری»

(خیال و واهمه) مخزون شده، یعنی در آنها به‌واسطهٔ ترکیب و تحلیل تصرف می‌نماید، بنابراین انسانی را به صورت پرنده‌ای و کوهی از زمرّد و دریایی از جیوه ترکیب می‌دهد، و این قوّه اگر قوّهٔ وهمی حیوانی را در کار بگیرد، به نام متخیله نامیده می‌شود، و اگر قوّهٔ ناطقه را در کار بگیرد به نام مُفکّره نامیده می‌شود.

سپس گفته‌اند: حسّ مشترک و خیال، جایگاهشان بطن جلو مغز می‌باشد.

اما متخیّلهٔ متصرفه، جایگاهش بطن میانی مغز است.

اما وهمیّه، جایگاهش بطن میانی مغز است.

اما حافظه، جایگاهش بطن آخر مغز است.

برخی از آنان نفس حیوانی را عبارت از مجموع این قوا می‌داند.

برخی دیگرشان نفس را همان قوّهٔ وهمی قرار داده و دیگر قوا را تابع آن، هریک از دو صاحب‌نظران را وجهی درست ـ چنانکه بزودی خواهی دانست ـ هست.

این خلاصهٔ سخن در تفصیل قوای حیوانی بود که حامل تمامشان روح بخاری است که همانندی با جوهر آسمانی دارد، اما تفصیل قوای نفس ناطقه، بزودی بیان تفصیلاتش خواهد آمد و اکنون در آن مقامیم که دلایل اثبات این قوا و آنچه را که بر آنها وارد و از آنها دافع است بیان داریم، ولی بعد از آنکه وجوه اختلاف را در افعال نفس بیان داشتیم که چند وجه‌اند؛ و یاری و تأیید فقط از جانب خدا است و بس.

۵
فصل
در قاعده‌ای که از آن شمار قوا دانسته می‌شود

بدان آنچه را که مردمان پندارند منشأ و موجب اختلاف قوا و مبادی می‌باشد پنج است:

نخست اختلاف مفهومات است، مانند اختلاف حیوان از جهت معنی نامی و معنی حسّاس، از این‌روی حیوان را مرکب از مادّه و صورت، که آن‌دو، بدن نباتی و نفس حسّاس است قرار می‌دهند، و اختلاف ماهیتِ نبات به‌حسب معنی تجسّم ـ یعنی از جهت مادّه ـ و معنی نباتیّت ـ یعنی از جهت صورت ـ و در هر چیزی که مادّه و

صورت دارد نیز این‌گونه است.

دوم اختلاف به‌سبب وجود و عدم در افعال، مانند حرکت دادن و سکون بخشیدن و علم و جهل و یقین و شک.

سوم به‌واسطهٔ شدید و ضعیف بودن، مانند یقین و گمان در اعتقاد، و یا زیادی و کمی و زیادی شهوت (خواست) در اخلاق (خوها) و یا بزرگی و کوچکی در کالبدها.

چهارم به علّت تندی و کُندی، مانند حدس زدن و تفکّر نمودن.

پنجم اختلاف آثار است ـ به‌واسطهٔ نوع ـ یا با اتحاد با جنس قریب، مانند دیدن سیاهی و سفیدی و ادراک شیرینی و تلخی؛ و یا با اختلاف جنس، یا قریب ـ مانند ادراک رنگها و صداها ـ و یا قریب و بعید ـ مانند ادراک و تحریک ـ .

چون این بیان شد گوییم: بخش نخستِ از اختلاف موجب هیچ تعدّدی در قوّه نمی‌شود و درخواست دوگانگی در وجود را نمی‌کند، چون بسیار می‌شود که قوّهٔ بسیط، مصداق معانی متعدد ـ بدون هیچ تکثّری در ذات و در حیثیت وجود ـ می‌باشد، مانند عاقلیّت و معقولیّت در جوهر مفارق، و مانند صدق علم و قدرت و اراده و حیات و دیگر صفات و نعوت الهی، بر واجب‌الوجود ـ تبارک و تعالی ـ.

بخش دوم نیز درخواست دو قوّه را نداشته و موجب کثرت در مبدأ برای فعل نمی‌باشد، چون بسا می‌شود که وجود فعل به‌واسطهٔ وجود قوّه می‌باشد، ولی عدم آن به‌سبب عدم قوّه نمی‌باشد، بلکه به‌واسطهٔ عدم شرطی از شرایط تأثیرش می‌باشد، پس وجود فعل ـ گاهی ـ و عدم آن درگاه دیگر، دلیل بر تعدّد قوا نمی‌باشد.

بخش سوم نیز اقتضای تعدّد قوا را نمی‌کند، وگرنه لازم می‌آمد که مراتب قوا، به‌حسب مراتب شدت و ضعف نامتناهی باشد، لذا در پی هم آمدن قوا در لحظات پشت‌سر هم نامتناهی لازم می‌آید، درحالی که لازم (قضیه) باطل است، و همین‌طور ملزوم آن، بیان شرطیّت آنکه: اشتداد، نوعی حرکت در «کیف» است و حرکت، حالتی متصل است و این امکان را دارد که در آن حدودی نامتناهی ـ به‌حسب وهم ـ فرض کرد که هریک از آنها در «آن ـ لحظه» فرض شده پدید می‌آیند، و وی (حدّ) را فردی خاص از آن، در مرتبه‌ای خاص از شدت و ضعف می‌باشد، پس اگر لازم بود که هر حدّی از شدت را قوّهٔ دیگری باشد، قوای متفاصل نامتناهی بالفعل لازم می‌آمد، در آن‌صورت از

آن، ترکیب زمان و مسافت از اجزای «لایتجزی ـ تجزیه ناپذیر» لازم می‌آمد و نامتناهی، بین دو محصور و محدود قرار داشت و قوّهٔ جسمانی مبدأ افعال نامتناهی بود و همگی محال‌اند؛ شاید سبب در آن [۱]، قوّهٔ قوّهٔ واحد و ضعف آن به‌حسب اختلاف اسباب درخواست کننده باشد و یا از جهت اختلاف قابل و یا آلت و یا اختلال و تباهی آن (آلت) و گاهی ضعف و سستی و گاه دیگر تندی و تابناکیش، و همین‌طور در اختلاف به‌واسطهٔ سرعت و کُندی [۲].

بخش پنجم آنکه [۳] پنداشته‌اند اموری که به‌واسطهٔ جنس، خواه قریب باشد و یا بعید، با هم اختلاف دارند، یک قوّه استقلال و توان آن را ندارد، بنابراین یک قوّه وافی به ادراک و تحریک نمی‌باشد؛ بلکه نزد آنان وافی به ادراک باطن و ادراک ظاهر هم نیست، بلکه وافی به ادراک رنگها و مزه‌ها و بوها نمی‌باشد، لذا باید هر جنسی قوّه‌ای بر حدّ خودش باشد، و این آن چیزی است که ابن‌سینا و تابعانش برگزیده‌اند؛ بنابراین دانستی که منشأ تعدد قوا هیچ‌یک از وجوه مذکور نمی‌باشد [۴].

بدان، آنچه که در مدارک متأخران از صاحبان بحث مرکوز و جا گرفته این است که دلیل در تعدّد قوا نزد حکما مانند ابن‌سینا و غیر او این است که قوا، بسایط اند و از بسیط، بالذات جز یک فعل صادر نمی‌شود، بنابراین قوّهٔ واحد را جایز نیست که برای بیشتر از یک فعل ـ به قصد اول ـ مبدأ باشد، زیرا این به قصد دوم و بالعرض جایز می‌باشد، مانند اینکه دیدن، بر ادراک رنگ، یک قوه است، و این رنگ در نفس خودش ممکن است سیاه باشد و یا سفید، و قوّهٔ خیالی قوه‌ای است که شأنش اثبات صورت مجرد از مادّه می‌باشد ـ تجریدی که به مرز معقولیّت نمی‌رسد ـ سپس آن صورت را مثلاً رنگ و مزه و بو و صدا و گرمی عارض می‌گردد؛ و قوّهٔ عاقله اموری را که از مادّه و وابستگیهای آن بدوراند ادراک می‌نماید، و این امور گاهی فلک و گاهی حیوان و یا جماد و یا «کیف» و یا «کم» و یا «وضع» و یا «آین» و یا غیر اینها از

۱. عطف بر ده‌سطر بالا که: اقتضای تعدّد قوا را نمی‌کند... ۲. چون آن‌دو در حرکات، مانند شدت و ضعف در کیفیاتند و این، درواقع توضیح بخش چهارم است. «سبزواری» ۳. این اعادهٔ بیان برای بخش پنجم است، سپس از آنها امتیاز داده و در پایان همین بند (پاراگراف) می‌گوید: بنابراین دانستی که منشاء... «سبزواری» ۴. یعنی چهار و یا پنج، بنابر اختیار تفصیل. «سبزواری»

مقولات و اجناس و انواع آنها می‌باشد.

این آن‌گونه که پنداشته‌اند نیست، چون آن دلیل جز در واحد حقیقی که از تمام وجوه واحد است جاری نمی‌باشد، درحالی که قوا ـ به‌جهت کثرت و تضاعف جهات امکانی در آن ـ این‌گونه نیست.

و نیز دلیلی که دلالت بر این دارد که از واحد «بالنوع» و یا واحد «بالجنس» جز واحد «بالنوع» و یا واحد «بالجنس» صادر نمی‌گردد، همین‌طور دلالت بر این دارد که از واحد «بالشخص» جز واحد «بالشخص» صادر نمی‌گردد، پس لازم می‌آید که قوّهٔ دیدن ما که بدان سیاهی را ادراک می‌کنیم غیر از قوّهٔ دیدنی باشد که بدان، سیاهی دیگری را ادراک می‌نمائیم، و چون اگر جایز باشد که قوّهٔ شخصی مبدأ افعال کثیر «بالعدد» باشد، بنابراین صدور کثیر «بالنوع» از قوّهٔ واحد نیز جایز خواهد بود.

پس دانسته شد تکیه‌گاه در تعدّد قوا، قاعدهٔ مذکور نیست، بلکه برهان بر تعدّد قوا یکی از دو امر می‌باشد:

یکی انفکاک وجود قوّه‌ای از قوّهٔ دیگر که دلالت بر تغایر آن‌دو قوّه دارد، و این به‌جهت بطلان (عدم) نامیه با وجود غاذیه در حیوان و نیز در نبات می‌باشد، بنابراین حکم چنین است که قوّهٔ نامیه مغایر قوّهٔ غاذیه می‌باشد و همین‌طور گاهی با وجود قوّهٔ نامیه، مولّده مفقود (و معدوم) است.

دوم تناقض دو فعل وجودی است، مانند جذب و دفع و یا قبول و حفظ، اما تنها اختلاف آثار از جهت ماهیت و نوع، مستلزم تعدّد قوا نمی‌شود، بدان‌جهت که جایز است قوّه یکی باشد و اعتبارات و جهات در آن مختلف باشد و از آن، به‌حسب هر حیثیتی نوع دیگری از فعل صادر شود، مانند عقل اوّل که از جهت کمالیّت وجود و تأکّد و استواریش، جوهر عقلی دیگری صادر می‌شود و از جهت قصور و نارسایی و ماهیت ممکنیش، جوهر فلکی صادر می‌گردد، ولی جایز نیست که جهات فاعلی منشأ اختلاف آثار «بالعدد» شود، چون اختلاف اشخاص «بالعدد» با اتحادشان «بالنوع» جُز به‌واسطهٔ مادّهٔ قابلِ حالات ـ که از جهت اسباب اتفاقی از قبیل حرکات و غیر اینها حادث‌اند و به‌گونهٔ لزوم در آغاز فطرت پدید نمی‌آیند ـ امکان‌پذیر نمی‌باشد.

و چون این اصول تحقق پذیرفت، کسی را نرسد که گوید: چرا جایز نباشد که نفس

همان باشد که تمام این افعال را بدون نیاز به اثبات قوای نفسانی و حیوانی انجام می‌دهد؛ حال اگر تغایر نفس ناطقه را با قوای حیوانی پذیرفتیم ـ چون آن جوهری عقلانی است و این تعلق به اجسام دارد ـ چرا جایز نباشد که قوّهٔ حیوانی یکی باشد و مدرِکه و محرکه هم یکی باشد؛ و اگر تغایر آن‌دو را پذیرفتیم چرا جایز نباشد که محرکه یک قوه باشد و شهوت و غضب هم یک قوه، اگر برخورد با لذت داشته باشد یک گونه انفعال پیدا کند و اگر با آزار و اذیت برخورد داشته باشد به گونه‌ای دیگر انفعال پذیرد؟ و همین‌طور قوهٔ مدرِک محسوسات ظاهری و باطنی هم یکی باشد؟ ـ البته اگر تغایر آن‌دو را پذیرفتیم ـ ولی حس ظاهر یک قوه است که در آلات مختلف افعال مختلفی را انجام می‌دهد.

و نیز: چرا جایز نباشد که قوه نباتی همان حیوانی باشد؟ و اگر تغایر آن‌دو را پذیرفتیم چرا جایز نباشد که غاذیه و نامیه و مولّده یک قوه باشد که بر شخص ـ در آغاز تکوینش ـ بیشتر از آنچه از وی تحلیل می‌رود وارد کرده و درنتیجه رشد پیدا کرده و مقدارش فزونی یافته تا آنکه منتهی به کمال نمو و رشدش ـ در اِزای فزونی ـ شود؟ و چون از این ناتوان گشت غذا را به جانب اعضای آن متحرک به حرکت در آورده تا وی را بدان تغذیه کند و زیادیش را که در تغذیه منتهی به رشد و نموّ نمی‌گردد از وی بازداشته و به فعل دیگری که بدان نیاز دارد [1] ـ یعنی تولید ـ بازگرداند و پیوسته همین‌طور به‌جای آنچه از وی تحلیل رفته وارد کند تا آنکه ناتوان گردیده و مرگ فرایش گیرد؟

از آنچه پیش از این گفتیم، دفع این اعتراضات و اشکالات روشن می‌شود، و مبنای اثبات کثرت قوا، بر این قاعدهٔ مشهور نیست ـ چنانکه پنداشته می‌شود ـ لذا نقض‌های مشهور بر آنان وارد نمی‌شود:

از آن جمله اینکه: حسّ مشترک تمام محسوسات ظاهری را ادراک می‌نماید، اگر این ادراکات مختلف باشد، اصل دلیل باطل است، و اگر غیر مختلف باشد، چرا صدور آنها از یک قوه جایز نباشد؟

از آن جمله اینکه: قوّهٔ دیدن، ادراکش محدود بر یک نوع نمی‌باشد، زیرا آن، سیاهی

۱. در بعضی نسخه‌ها: نیاز بدان ندارد آمده و هریک از آن‌دو را وجهی است: اگر بدان نیاز دارد باشد، این به‌حسب نوع است و اگر: نیاز بدان ندارد باشد، این به‌حسب شخص است. «ملا اسماعیل»

و سفیدی و هر چه بین آن‌دو هست را درک می‌کند، پس وقتی جایز باشد که یک قوّه وافی به ادراک دو نوع که مندرج در تحت یک جنس قریب‌اند باشد، چرا جایز نباشد که وافی به ادراک امور مختلف که مندرج در تحت یک جنس بعیداند نباشد؟

و نیز: یک قوّه، شکل و بزرگی را ادراک می‌نماید ـ اگرچه به تبعیتِ ادراک رنگ باشد ـ پس یک قوّه وافی به ادراک امورِ مختلفِ در جنس نیز ـ چنانکه در نوع هم هست ـ می‌باشد.

از آن جمله اینکه: قوّهٔ تخیّل اموری را که از جهت جنس با هم مخالف‌اند ادراک می‌کند و بلکه عقل، مُدرِک تمام امور است، پس سخن اینان که گفته‌اند: از یکی جز یکی صادر نمی‌شود باطل است؛ و غیر این از نقض‌ها و اشکالات.

ولی دانستی که قاعدهٔ مذکور (الواحد لا یصدر عنه الا الواحد) جز در فاعل بسیطی که رهای از شرطها و نسبت‌ها و آلات است جاری می‌باشد، زیرا اگر فاعلیّت بر شرطهایی چند موقوف بود، جایز بود که از یک‌چیز ـ به‌حسب انضمام شرطهای فراوان بدان ــ افعال بسیاری صادر گردد؛ آیا نمی‌نگری که طبیعت، قوّه‌ای بسیط است که اقتضای حرکت دارد؟ به شرطی که جسم، بیرون از مکان طبیعی خودش باشد و جسم، هنگام بودن در مکان طبیعی خودش سکون و استقرار داشته باشد، بلکه عقل فعالی که مدبِّر این عالم عنصری است جوهری بسیط است، با اینکه مبدأ پدیده‌هایی که در این جهان ما پدید می‌آید ـ البته نزد آنان (مشائیان) ـ می‌باشد، و این به‌جهت اختلاف شرطها و سبب‌های آماده ساز و معدّ می‌باشد، زیرا مبنای این اشکالات و نقض‌ها از بدفهمی متأخران، مانند ابوالبرکات بغدادی و خطیب رازی و صاحب کتاب مواقف و شارح آن سید جرجانی و شارح مقاصد، ملا تفتازانی و امثال اینان از اهل کلام و بحث ـ بدون ژرفانگری و اندیشه در نظریات عقلی و فرورفتن در دریاهای حکمت ـ می‌باشد.

از آن جمله چیزی است که صاحب کتاب مُلخَّص بدان مباهات و فخر کرده و بسیار بر خودش ـ در انهدام قاعدهٔ حکمت ـ بالیده، برشماری قوا و خوبی ترتیبِ وجود است در هر جمعیت طبیعی که چون بر آن، آثار مختلفی مترتب گردد، درخواست مبادی مختلفی را دارد که به وحدت جمعیت نفسانی مستند می‌گردد، پنداشته بدین پندار، آن قوانین متزلزل گردیده و اصولشان انهدام پیدا کرده است!! گوید: ما را

مقدمه‌ای صادق و یقینی است که هیچ عاقلی در آن شک نمی‌نماید و آن اینکه: حاکمِ بر دو چیز لازم است که مدرِک هر دو باشد، چون حکم عبارت از تصدیق به ثبوت امری برای امری و یا سلبش از آن می‌باشد، و این جز به‌واسطهٔ تصوّر دوطرف تمامی نمی‌یابد، پس ناگزیر حاکم باید این دو اَمر را که بر یکی از آن‌دو، به‌واسطهٔ دیگری حکم کرده تصوّر نماید تا آنکه آن حکم، وی را تمکّن یابد؛ و چون این ثابت شد گوییم: وقتی ما شخصی از مردمان را ادراک کردیم و دانستیم که وی فردی از انسان کلّی است و فردی از اسب کلّی نیست، در این صورت حاکم بر انسان جزئی، به‌سبب جزئی بودنش نسبت به انسان کلّی، و غیرجزئی بودنش نسبت به اسب کلّی، ناگزیر باید مدرِکِ موضوعِ حکم که جزئی است، و (مدرِک) محمولش که کلّی است باشد، بنابراین مدرِک جزئیات به‌عینه همان مدرِک کلیات است؛ گوید: این نکته‌ای قاطع است که هر کس دارای فهم اندکی باشد در آن شک نمی‌کند، و من در شگفتم که پیشینیان با آن همه مهارت و تیزی چگونه از این نکته غافل ماندند!!

گویم: شگفتا! آیا بشری در عالَم پیدا می‌شود که در کثرت بحث و کنکاش و تصانیف فراوان و فرورفتن در تفکر به اندازهٔ وی باشد و از حقیقت [۱]، اینچنین دور افتاده باشد و از بینش ـ به این پوشیدگی ـ محجوب مانده باشد؟ به‌طوری که از ملاحظهٔ نفس خودش در افعال گوناگونش که بعضی از آنها از باب تفکّر است و بعضی دیگر از باب حسّ و بعضی هم از باب حرکت، کور باشد و نداند که نفس، همان مُدرِکِ عاقل بویندهٔ چشندهٔ راه روندهٔ رشد کنندهٔ غذا خورنده دارای میل و شهوت و غضب و غیر اینها می‌باشد؟ و همان است که فاعل این افعال فراوان به وسیلهٔ آلات مختلف است، و وی را افعال و انفعالاتی نیز بدون آلت هست، مانند تصوّرش مر ذاتش را و تصوّرش مر اوّلیّات را و در کار گیریش مر آلات را، چون هیچ آلتی بین او (نفس) و بین در کار گیریش مر آلت را نمی‌باشد؛ پس کدام مفسده‌ای بر حکما در این امر که: نفس بعضی اشیاء را به ذات خودش و بعضی دیگر را به وسیلهٔ آلت، ادراک و یا انجام می‌دهد، وارد می‌گردد؟ لذا این شخص انسانی را به‌واسطهٔ حسّ ادراک می‌نماید و انسان معقول را بالذات (یعنی به‌واسطه ذات خودش) سپس بر آنچه که

۱. به طوری که در گرداب ابطال قوا و طبایع ـ چنانکه روش قومش اشعریان است ـ بیفتد؟ «سبزواری»

به‌واسطهٔ حسّ ادراک کرده به آنچه بالذات ادراکش نموده حکم می‌کند و می‌گوید: این شخص انسان است و گویی به طول امامتش و عرض مولویّتش پندارد که ادراک شئی به‌واسطهٔ آلت است، معنایش این است که مدرِک در آن حال همان آلت نفس است و نفس را هیچ آگاهی و خبری از آنچه که به وسیلهٔ آلت ادراک کرده است نیست.

این از بدترین گمانها است [1] که کسی پندارد که در یک شخص انسانی گروه فراوانی از صاحبان ادراک موجود و ثابت‌اند که هر یکی از آنها اختصاص به نوعی از ادراک دارد، یکی می‌شنود و دیگری می‌بیند و سومی می‌چشد و چهارمی می‌بوید و پنجمی لمس می‌کند و ششمی تخیّل می‌کند و هفتمی توهم می‌نماید، و درباب حرکت هم این‌گونه است یعنی بعضی از آنها (حرکات) تصرف می‌کند و بعضیشان جذب می‌نماید و بعضی دیگرشان دفع می‌کند و بعض دیگر آنها هضم می‌نماید و بعضی‌ها اشتها و خواست می‌آورد و بعض دیگرشان غضب، و همین‌طور در دیگر قوا، و نفس را آگاهی و اطلاعی بر این افعال و انفعالات ـ جز ادراک ذات و صفاتش که به جوهر ذاتش حالّ است ـ نمی‌باشد و این خلاف وجدان و برهان است.

اما وجدان: برای‌اینکه هریک از ما می‌داند که خودش عاقلِ متخیّلِ بویندهٔ چشندهٔ نویسندهٔ متحرکِ نشیننده است.

اما برهان: برای‌اینکه نفس به ارادهٔ خود می‌بیند و لمس می‌کند و آلات جزئیش را هنگام اهداف کلّی و یا جزئی در کار می‌گیرد، اهداف جزئی روشن و آشکار است، مانند کسی که ارادهٔ حرکت برای دیدن فلان شخص می‌کند؛ اما اهداف کلّی، مانند کسی که به سوی معلِّم حرکت می‌کند تا از وی علوم عقلی را فراگیرد و نیز در کار گیرندهٔ آلت جزئی ـ به وسیلهٔ اراده ـ می‌باشد و ناگزیر آن را درک می‌کند.

و نیز برهان قائم بر این امر است که مدرِک صور جزئی که در حواس حاصل‌اند نفس است ـ نه حسّ و نه آلت حسّ ـ چون مدرِک چیزی ناگزیر از این است که ذاتش

۱. یعنی به قوم ـ برخی از گمانها گناه است ـ خلاصه سخنش آنکه: هرکس این را انکار بورزد، چون قوم هم این اعتقاد را دارند که مدرِک کلیات و جزئیات همان نفس است، جز آنکه کلیات را به ذات خودش و جزئیات را به آلاتش ادراک می‌نماید برای‌اینکه آلات، مدرِک جزئیات‌اند و نفس را هیچ خبری بالذات از آنها نیست و به‌واسطهٔ علاقهٔ مجازی درک جزئیات بدان نسبت داده می‌شود.... «سبزواری»

را در ضمنِ آن ادراک ـ همان‌طور که بیانش گذشت ـ ادراک نماید [۱]، و ادراک ذات هیچ جسم و قوّه‌ای قائم به وی (جسم و قوه) نبوده و همگی در ادراکش، بازگشت به ذاتش دارند [۲]، پس مسلماً روحانی خواهد بود.

با این وجوه بیان شده و امثالش، ثابت شد که نفس ناطقه در انسان، همان مدرِک جزئیات و کلیات ـ هر دو ـ می‌باشد، و او را رسد که به کلّی بر جزئی حکم کند، همان‌طور که به جزئی بر جزئی حکم می‌نماید.

بدان، از آنچه در کتابهای حکمت، در بیان اثبات اختلاف بین قوّهٔ طبیعی و قوّهٔ حیوانی ـ از مسلک نخستین از دو راهی که هر دو را بیان داشتیم ـ آمده اینکه گویند: ما عضو سالمی را می‌یابیم که افعال طبیعی را انجام می‌دهد ولی در افعال حسّی تباهی دارد [۳]، بنابراین عدم احساس، یا به‌واسطهٔ عدم قوّهٔ حاسّ است و یا به‌واسطهٔ اینکه عضو، از قوّه انفعال نمی‌پذیرد؛ اگر اوّلی باشد، ثابت شده که حیوانیت به‌سبب چیزی غیر از طبیعتِ ساری در عضو می‌باشد، چون طبیعت، با عدم قوّهٔ حساس پدید می‌آید و یکی از دو قوّه مخالف دیگری می‌باشد؛ اما دومی باطل است، برای آنکه این اجسام، قابل حصول گرمی و سردی و مزه و بو هستند، اگر قوّهٔ حساس در عضوی موجود باشد و بر وی این کیفیات محسوس وارد گردد، باید ادراک، برای وجود قوّهٔ درّاک ـ با حصول صورتی که بدان احساس واقع می‌شود ـ حاصل باشد، و با چنین روشی امکان آن هست که تغایر قوای ادراکی ـ مانند شنیدن و دیدن و بوئیدن و غیر اینها ـ ثابت گردد.

گوییم: اگر قوّهٔ چشائی مثلاً عین قوّهٔ بویائی باشد، لازم می‌آید که هریک از آن‌دو را نوعی ادراک که دیگری نیز ادراک می‌کند باشد، چون موضوع برای هریک از آن‌دو برای حصول مزه و بو ـ هر دو ـ قابل است، و چون هیچ‌یک از آن‌دو آنچه را که دیگری ادراک می‌کند، با حضور آن مدرَک ادراک نمی‌کند، دانسته می‌شود که دو قوّه از جهت

۱. یعنی ذاتش برای ذاتش حاضر است، چون ادراک عبارت است از حضور، از این روی ممکن است بدو گفته شود به این چیز (و یا به این چیزی را) ادراک می‌نماید، و تصدیق فرع تصور دوطرف است. «مدرس»
۲. یعنی مدرک ذات خودش در ادراکش مر غیر خودش را «مدرس» ۳. مانند استخوان و ناخن و شاخ و سُمّ و غیر اینها از حیوان که در آنها افعال طبیعی نباتی انجام می‌گیرد ـ نه حسّی ـ و یا مانند دست و پا و امثال این‌دو، به‌جهت تحصیصی حسّی بدانچه غیر از لمسی است، مانند دست فلج شده که تغذیه می‌کند، وگرنه به‌زودی فاسد و تباه می‌گشت، پس تخصیصی نیست، ولی سلامت اضافی قرار داده می‌شود.... «سبزواری»

ذات و حقیقت با یکدیگر اختلاف دارند.

صاحب کتاب مباحث (مشرقی خطیب‌رازی) بر او اعتراض کرده که: از حصول قوّهٔ مدرِکه و حصول مدرَک در یک چیزی، حصول ادراک ـ به‌جهت جواز موقوف بودنش بر شرط گذشته ـ لازم نمی‌آید؛ آیا نمی‌نگری که در عضو لمس‌کننده کیفیت لامسه با کیفیت ملموس حصول می‌یابد؟ با اینکه آن قوه مدرِک کیفیت نمی‌باشد، و همین‌طور قوهٔ دیدن در روح بیننده موجود است و در آن (روح) نوعی از رنگ و هیئت و شکلی پدیدار می‌شود، ولی نه آن (قوّه) به شکل محلّش و نه آن (روح) به رنگ و هیئت و شکلش، دیده نمی‌شود، پس می‌فهمیم که از اجتماع قوّهٔ مدرِکه و صور مدرَکه ـ هرگونه که باشد ـ حصول ادراک لازم نمی‌آید، بنابراین از عدم حصول فعل و ادراکِ مخصوص ـ به‌واسطهٔ عضوی از عضو دیگر ـ اختلاف دو قوه لازم نمی‌آید.

گویم: شرطها و موانع یا داخلیِ ذاتی‌اند و یا خارجیِ عرضی، پس اختلاف در بخش اول، موجب اختلاف قوا می‌شود، اما اختلاف در عرضی‌های خارجی نه ادامه پیدا می‌کند و نه زایل شدنشان ممتنع و محال است، بلکه در حکمت الهی ثابت شده که افراد هر طبیعت نوعی لازم است که فعل خاصّش یا دائمی باشد و یا اکثری، و هیچ طبیعتی از طبایع امکان ندارد که از مقتضی ذاتشان ـ برای همیشه ـ ممنوع و بازداشته باشند، بنابراین قوهٔ جمادی مثلاً اگر در طبعش ادراک امور و یا تخیّل آن باشد و به‌جهت فِقدان شرط از دست رفته و یا حصول مانع موجود، ادراک نکرده باشد، در طبیعتش تعطیل لازم می‌آید، درحالی که برهان بر این امر اقامه شده که در وجود، هیچ مُعطّلی و بیکاری نیست، و همین‌طور اگر برای چشم، ادراک بوها و برای بویایی، ادراک دیدنیها مثلاً بود و به‌واسطهٔ وجودِ مانع خارجی و یا فِقدان شرط خارجی تحقق و ثبوت پیدا نکرده بود، محال‌های مذکور، یعنی تعطیل در طبایع و قوا لازم می‌آمد.

اما آنچه دربارهٔ حال قوهٔ لامسه و بینایی ـ دربارهٔ عدم ادراک محلّ‌های آنها و کیفیاتی که در محلّ آنها فرود می‌آید ـ بیان داشته، این ادراک همان‌گونه که توّهم کرده از محالات ذاتی است و از باب ممکنی که نیازمند به شرط است نمی‌باشد؛ زیرا دانستی محال است که به صورت مادّی، ادراک تعلّق بگیرد، برای‌اینکه هر صورت مدرَکی ناگزیر باید از مادّه، نوعی تجرّد داشته باشد، زیرا مادّه و مادّی را هیچ حضوری نزد قوهٔ

مدرِکه ـ همان‌گونه که تحقیقش گذشت ـ نمی‌باشد، ولی کار در ادراک، این‌گونه که این بحث‌کننده و هر کس که در ردیف او است پنداشته نیست که: ادراک به‌واسطهٔ اضافهٔ قوّهٔ مدرِکه است به وجود امری خارجی؛ و احساس هم عبارت از حصول صورت محسوس است در آلت ادراک و یا انفعال عضو از امر محسوسی که در خارج است، بلکه این انفعال از سببی مُعِدّ و آماده‌ساز است برای وقوع ادراک احساسی، چون انفعال هر آلت حیوانی با مشارکت وضعی که برایش معیّن است ـ با قیاس به مادّه‌ای که کیفیتی خاص را حامل است ـ منتهی به آمیزش و تلبّس نفس با آن (وضع) ـ به‌صورتی که حکایت کنندهٔ آنچه در آن مادّه از کیفیاتی که کیفیات محسوس نامیده می‌شود ـ می‌گردد؛ خلاصه آنکه ادراک، جز به‌واسطهٔ حصول صورت چیزی در ذات مدرِک ـ نه در مادّه و نه در آلت مطلقا ـ نمی‌باشد [۱]، و آنچه که بدان، تعدّد قوایی که درآلات است روشن می‌گردد آنکه: کار هریک از این آلات، انفعال به کیفیّتی است که بدان، دیگری انفعال می‌پذیرد، و کار بعضی از آنها این‌گونه نیست که در ادراکِ آنچه در ادراکش بعضی دیگر سبب می‌شوند، سبب شود، زیرا این موجب تغایر و تخالف آنها در طبایعی که مسخّر نفس‌اند می‌گردد.

و از این باب نیز گویند: اگر قوهٔ حیوانی ـ یعنی قوه حس و حرکت ارادی ـ به‌عینه قوهٔ نباتی باشد، باید نبات هم به اراده حرکت داشته باشد، چون جسمش امکان حرکت را دارد و قوه‌ای که به اراده محرِّک باشد در آن موجود است، و چون فاعل و قابل موجود باشند، حصول فعل لازم می‌آید، پس لازم است که به اراده حرکت کند، چون دواعی و خواستها و انگیزه‌ها حاصل‌اند و آنها، طلب منافع و دفع زیان ـ در این عالم ـ برای اجسادی که پذیرای اضداداند می‌باشند، و چون این حرکت وجود ندارد، ثابت می‌شود که قوهٔ نباتی که در ما است، مغایر قوهٔ حیوانی می‌باشد.

در اینجا اعتراض شده که: قوهٔ غاذیه در هر عضوی، مخالف قوهٔ غاذیه‌ای است که در عضو دیگر ـ به‌واسطهٔ نوع در ماهیت نزد آنان ـ می‌باشد، پس لازم است قوهٔ غاذیه‌ای

۱. پس ادراک به‌گونه فعل بودن، رأی مصنف قدس‌سره است. پس ادراک جز به حصول صورت شئی در آلت ادراک نیست، اگرچه آلت، نفس قوه قرار داده شود، برای اینکه منفی در این حال قیام حلولی است و مثبت، قیام صدوری «سبزواری»

که در حیوان است ـ به‌واسطۀ نوع ـ مخالف قوۀ غاذیه‌ای باشد که در نبات است، بنابراین از گفتار ما که : قوه غاذیه‌ای که در درخت است قادر بر حرکت ارادی نیست، لازم نمی‌آید قوۀ غاذیه‌ای که در حیوان است نیز قادر بر حرکت ارادی نباشد، چون از عدم اتصاف چیزی به فقدان، عدم اتصاف آنچه که در نوع مخالف آن است لازم نمی‌آید.

در پاسخ گویم: قوای غاذیه که در نباتات و حیواناتند، اگرچه به‌واسطۀ نوع با هم تخالف دارند، ولی تمامشان در جنس با هم اتشراک دارند، بنابراین اطلاق قوۀ غذایی بر آنها به اشتراک لفظی نمی‌باشد، و این بدان‌جهت است که قوا، به افعالشان تعریف و شناخته می‌شوند، و چون افعال در یک معنی اشتراک داشته باشند، قوا نیز این‌گونه خواهند بود، بنابراین نفس غاذیه‌ای که در حیوان است با نفس غاذیه‌ای که در نبات است اشتراک داشته و به فعل حسّ و حرکت ارادی بر آن فزونی دارد، پس مشتمل بر قوۀ کمالی دیگری است که آن مبدأ فصل وی و امتیازدهنده‌اش از مشارکات نباتی می‌باشد، اما اینکه قوۀ جنسی و فصلی امکان دارد که به یک وجود موجود گردد و یا امکان ندارد و بلکه نسبتی باشد که به‌سبب وجودات متعدّد ـ هر کجا که باشد ـ موجود می‌گردد، این مطلبی است که بیانش به زودی خواهد آمد.

حقیقت در نزد ما آنکه: نفس، مدرِک تمام ادراکات، با تمام مدرَکاتش می‌باشد، و همو است که محرِّک با تمام حرکات طبیعی و ارادی می‌باشد، و این منافی وجوب واسطه بودن این قوای متعدّد مخالف هم که بعضیشان از باب ادراک و بعضی دیگرشان از باب تحریک‌اند نمی‌باشد، برای‌اینکه قوۀ عالی فعل پست را ـ مگر با واسطه ـ انجام نمی‌دهد، آیا نمی‌نگری مباشر تحریک مکانی و یا وضعی، ناگزیر باید قوه‌ای که ساری و جاری در جِسم است باشد ـ برعکس مباشر تحریک شهوی ـ بلکه اصلاً انتقال فکری از حیث قدر و ارزش، از تجسّم، برتر و ارجمندتر است، و اینکه مباشر ادراکات مطلقا باید قوایی مجرّد باشند که تفاوت ادراکاتشان به حسب تفاوت تجردشان باشد، پس ادراک عقلی، از جهت بلندی و مقام، شدیدتر و برتر از ادراک حسّی است، به ویژه ادراک لمسی آن که از حیث درجه، پائین‌تر و از جهت فرود، از تمام آنها پست‌تر است.

و چون چنین است، در صدور این آثار مختلف یا تعدد قوای مخالف هم لازم می‌آید و یا تحقق و ثبوت درجات متفاوت برای یک ذات، و هر طبقۀ وجودی و آنچه بر آن

(طبقه) مترتب می‌گردد، حقیقتشان باهم اتفاق و هماهنگی دارند، خواه از غیرخودش جدا باشد و یا اینکه بدان اتصال داشته باشد؛ بنابراین قوهٔ غاذیه با انواع اختلاف آن، یک حقیقت است، خواه نفسی جُدا باشد و یا قوه‌ای از قوای نفس، و یا جزئی از اجزای نفس باشد، و همین‌طور قوهٔ لامسه با انواع اختلافش، یک طبیعت است، خواه مستقل باشد ـ مانند نفس کِرم‌ها ـ برای‌اینکه نفس حیوانی آن کِرم به‌عینه لامسه است، و یا اینکه قوه‌ای وجودی از قوای نفس حیوانی و یا انسانی، و یا جزئی از اجزای معنوی آن باشد، و حکم در تمام قوای مدرِکه و محرِّکه نیز این‌گونه است.

پس همان‌گونه که قوهٔ بینائی، اگر فرض شود که در انواع حیوان، انواع مخالف هم‌اند ولی همگی در یک حقیقت با هم اشتراک دارند، قوه شنوایی و بویایی و چشایی و تغذیه و رشد و غیر اینها از قوای حیوانی هم این‌گونه است، خواه در یک قوه‌ای که جامع آنها است مجتمع باشند و یا پراکنده، مانند اجتماع قوا در یک قوه، مثل اجتماع حواس پنجگانه ظاهری در حسّ مشترک که در واژهٔ یونانی به نام نبطاسیا نامیده شده است، و مانند نفس ناطقهٔ انسانی که با بساطتش جامع تمام قوای مدرِکه و محرِّکه است، نه به این معنی که آن آلات به حقیقت، مبادی ادراکات و حرکات‌اند ـ نه ذات نفس ـ مگر به‌گونهٔ واسطگی و در خدمت گرفتن، بلکه نفس عبارت از حسّ تمام حواسها و مباشر حرکات فکری و طبیعی و اختیاری است، چون وی را سه مقام و عالم است: عقل و خیال و حسّ، و به‌زودی در مباحث آینده برایت سخن خواهم گفت.

کسی را نرسد که گوید: تغذیه و رشد اگر از افعال نفس باشند باید نفس، بدانچه از استحاله و هضم که از وی صادر می‌شود شاعر و آگاه باشد، پس لازم می‌آید که نفس، به تمام مراتبِ دگرگونی و استحالهٔ غذا و تمام اعضا ـ به‌گونهٔ تفصیل ـ دانا و عالِم بوده و علمی بدیهی داشته باشد، درحالی که تالی (قضیه) باطل است، پس دانستیم که فاعل این افعال، قوه‌ای است که شعور و آگاهی بدین آثار ندارد، نه آنکه گفته‌اند جایز است نفس، شعور و آگاهی به این امور داشته باشد، ولی وی را شعورِ به این شعور که چه می‌ماند و چه استمرار پیدا می‌کند نیست، برای‌اینکه بسیاری تغییرات این افعال سبب فراموشی نفس است مر آنها را، چنانکه انسان وقتی کلمات فراوانِ پشت‌سر هم را که به سرعت سپری می‌شوند بشنود، در حفظش چیزی از آنها باقی نمی‌ماند، اینجا هم

همین‌گونه است، برای‌اینکه این امر منتهی به سفسطه و مغالطه و انکار امور حسّی می‌گردد، پس اگر جایز باشد که ما دانای به تمام دگرگونیها و تغییراتی که در مواد غذایی و مواد عضوی که غذا بدان‌ها استحاله می‌یابد باشیم ـ با اینکه ما بدان‌ها شعوری از نفس خودمان نمی‌یابیم ـ جایز است گفته شود: عامی بی‌سواد، دانای به تمام دقایق و نکته‌ها(ی علمی) است، اگرچه از نفس خودش آن را نمی‌یابد.

چون گویم: این نیاز به بیان اموری چند دارد:

یکی آنکه: علم گاهی فعلی است و گاهی انفعالی، علم فعلی گاهی سبب معلول است و گاهی عین معلول [۱]، به‌طوری که وجود معلول به‌عینه همان علم علّت است بدان؛ خلاصه آنکه وجود، در علّت و معلول عین شعور است؛ این یک اصل.

سپس (گویم:) دانستی که وجود به‌واسطهٔ شدت و ضعف مختلف می‌شود، و غایت ضعف وجود آنکه از باب هیولا و حرکت و مقدار و عدد باشد، و نام علم جز بر وجودی که از باب صورت است واقع نمی‌شود، بلکه از باب مادّه و آنچه در مادّه فرو می‌رود (یعنی در آن منغمر است) و جوهرش در پرده و روپوش آن غوطه‌ور است می‌باشد، و از جانب ما نیز دانستی که جسمیّت و امتداد مکانی و یا زمانی اموری هستند که در آن، وجود با عدم، و وحدت با کثرت، و جمعیت با پراکندگی درهم فرورفته‌اند، و این درهم فرورفتگی مانع از حضور جمعی و شعوری بوده و مرکز مجهولیّت (یعنی معلوم نبودن) می‌باشد؛ این هم اصلی دیگر.

باز (گوییم:) شئی گاهی علم است ولی معلوم نیست، و گاه دیگر معلوم است ولی علم نمی‌باشد؛ به عبارتی دیگر: علم گاهی از معلوم ناقص‌تر و نارساتر است و معلوم قوی‌تر و آشکارتر از علم بدان (معلوم) است، و گاهی عکس این می‌باشد.

بیانش اینکه: اگر وجود درنهایت جلال و عظمت باشد، امکان تعقّل آن به علمی دیگر که زائد بر ذاتش باشد نیست، و اگر ذاتش علم به‌ذات خود و معلوم ذات خودش باشد ـ مانند واجب تعالی و آنچه از عقول خالص و ناب که بدو نزدیک‌اند، وجود در اینجا علم است و معلومِ غیرخودش نمی‌باشد، ولی اگر وجود، درنهایت پستی و نقص

۱. چنانکه اشراقیان حق‌تعالی را فاعل «بالرضا» می‌دانند و علم او را به اشیاء، عین وجود اشیا می‌دانند، پس در اینجا علم فعلی به معنی سبب فعل نیست، بلکه به معنی عین فعل می‌باشد. «سبزواری»

باشد، امکان حضور صورتش نزد عالِم هست، اما امکان حضور ذاتش ـ مانند هیولای نخستین و آنچه بدو نزدیک است ـ نمی‌باشد، بنابراین در اینجا، صورت [۱] از معلوم ـ درباب علم ـ برعکس اوّلی، قوی‌تر است و صورت حاصل در اینجا، علم است و معلوم، علم نیست، ولی در اوّلی، معلوم در نفس خود علم است، و علم ما بدو، علم بدو نیست، بلکه علم به‌گونه‌ای از وجوه آن می‌باشد [۲].

چون این اصول گفته شد گوییم: نفسی که ما داریم، اگر فرض شود که مبدأ تمام ادراکات و تحریکات حیوانی و نباتی، حتی جذب و دگرگون ساختن و دفع می‌باشد، از این لازم نمی‌آید که دانا به افعال طبیعی خود که از وی صادر می‌شود ـ یعنی در خدمت درآوردن مادّه و طبیعت ـ باشد، و اینکه گفته‌اند: علم به علّت، موجب علم به معلول است درست است، ولی علم به علّت وقتی عین وجودش باشد، مقتضای آن: علم به معلول نیز عین وجودش می‌باشد، و چون وجود معلول ـ به‌جهت نهایت نقص و پستی ـ تماماً وجودش می‌باشد، علم به او هم تماماً، علم بدو می‌باشد.

و این معنی سخن فیلسوف پیشین است که: عقل اول به اشیاء، جهلی دارد که آن، از علم بدانها اشرف و برتر است [۳]، و تمام افعال نفس، مانند نوشتن و راه رفتن و خوردن و آشامیدن و دیگر افعال اختیاری که علم و اراده آن‌دو را بر نفس تقدم و پیشی می‌دهند، زائد بر نفس نمی‌باشند، زیرا آن افعال نخست تا برای نفس تصوّر نیابد و نفس فایدهٔ آنها را تصدیق یقینی و یا گمانی و یا تخیّلی و یا جهلی نکند، از وی هیچ فعلی از افعال صادر نمی‌شود؛ اما افعال بدنی، حصولشان از جانب نفس جز به تبعیّت شعور نفس به ذات خود که عین ذات خود است ـ به تبعیّت عشقش به کمال ذات خود که مقتضی شوق فطری به توابع ذات خود یعنی شوقی که تابع شوق به مبدأ اَصلیش

۱. این ناظر به عبارت دیگری است که پس از این گوید: معلوم، علم نیست. «سبزواری»

۲. چنانکه نفس علم نیز وجهی از وجوه آن می‌باشد، این را نیک بفهم. «مدرس»

۳. برای اینکه این جهل، فقدان آن مرتبهٔ درهم رفته با اَعدام است از مرتبهٔ عقل اول، اگرچه در آن این مرتبه به‌گونه‌ای اعلا و برتر هست، و این مرتبهٔ عقلی عین عدم آن مرتبهٔ پائین است و آن عدم، همان جهل است و این جهل، مبدأ تمام موجودات است، پس برتر از علمی که وجود آن مرتبهٔ پائین است می‌باشد، و امکان دارد سخن فیلسوف را چنین حمل کرد: عقل اول پائین‌تر از حق تعالی را جاهل است و از غیر او هیچ خبری ندارد، به‌جهت استغراقش در مشاهدهٔ جلال و جمال او، و شکی نیست که جهل به ماسوای او تعالی، از علم بدانها برتر است، و در خبر آمده که خدای را آفریدگانی است (یعنی فرشتگان مهیّم) که نمی‌دانند خداوند آدم و ابلیس آفریده است. «سبزواری»

می‌باشد ـ نیست، و این معانی اگرچه برهانی است، ولی ادراکشان جز به نورِ بصیرت و کشف (قلبی) امکان‌پذیر نمی‌باشد، از این‌روی بر بیشتر از متفکران و اندیشمندان پنهان مانده است، تا چه رسد به مجادله‌گران و مقلّدان.

و آنچه بر مطلبی که بیان داشتیم ـ یعنی: قوهٔ نفس در تمام اعضا به‌گونه‌های مختلف تصرفات که درخور هر مرتبه‌ای از مراتب حیوانی و نباتی و طبیعی است ساری و جاری می‌باشد ـ ترا آگاهی می‌بخشد اینکه: اگر توجه و عنایت نفس به تعدیلِ مزاج و حفظِ اتصال تعلق نداشت، مزاج در برابر کوچکترین تغییردهنده‌ای مانند گرمی و سردی و حرکت و رنج و یا وزش بادهای آشفته و مشوش، و غیر اینها از اموری که نفسانی نیستند، مانند امور هولناک و نوید بخش و بیم‌رسان و آنچه در این روند است متألم و آزرده نمی‌گشت، و همین‌طور سزاوار بود که نفس از جدایی اعضا و زخمها در حال، آزاری جزئی بیابد، و لازم بود که تمام دردها و آزارهایی که به انسان می‌رسد، از باب ترس عاقبت و خطر بازگشت و بدی پایان کار باشد و بیماری و جدایی اعضا در حال، دردآور نباشند؛ تمام تالی‌ها(ی قضیه) باطل است.

پس دانسته می‌شود که نفس، به ذات خودش، موضوع این انفعالات و ادراکات است، به‌جهت سرایت و جریان قوه و نیرویش به معدن و کانون طبیعت، لذا محل این رنج‌ها و آفات و دردها گردیده و گرفتار این بلاها و بیماریها شده است، و بلکه مرگ نیز بر آن (طبیعت نفس) به‌جهت ورودش به این جهان ـ به مقدَّر الهی ـ وارد می‌شود و بر محل ایمان و معرفت به خدا و روز رستاخیز (یعنی اعتقادات) وارد نمی‌گردد، بلکه بر محلهای جهل و ظلمت و حرکت و استحاله و دگرگونی وارد می‌شود.

از شواهدی که دلالت بر این امر دارد که: نفس به‌ذات خودش فاعل افعال طبیعی از جذب و دفع و غیر اینها می‌باشد اینکه: انسان وقتی نیازش به استحاله و هضم و دفع، به سببی از سبب‌ها شدید شد، چنانکه بیمار چنین نیازی هنگام تغییر حالتش دارد، خودش را از دیگر امور ادراکی سست و ناتوان می‌یابد، و این نیست مگر به‌واسطهٔ اشتغال و سرگرم بودن نفس به این افعال و مستغرق بودنش در آنها، از این‌روی از دیگرافعال منقطع و بریده می‌شود، و چون از این امر فراغت و آسودگی یافت، به مقامِ خاص خودش که در آن افعال ادراکی واقع می‌شود متوجه می‌گردد.

ترجمهٔ اسفار ـ سفر چهارم

باب سوم

قوای نباتی

باب سوم

در بیان قوای نباتی و افعال و احوال آنها و در آن فصل‌هایی چند است:

فصل اوّل

در اقسام آن قوا به‌گونهٔ کلّی

قوای نباتی یا مخدوم‌اند و یا خادم، آن قوه‌ای که در درجهٔ استخدام است فعل و تصرفش در غذا یا برای شخص است و یا برای نوع، اوّلی یا برای بقای شخص است و یا برای تحصیل کمال ذاتش، اما قوه‌ای که فعلش برای بقای شخص است، آن قوه غاذیه است و حدّش اینکه: غذا را مشابه جوهر غذا خورنده کرده تا بدل و به جای آنچه تحلیل رفته باشد، اما قوه‌ای که فعلش برای تحصیل کمال شخص است، قوه نامیه است، و آن قوه‌ای است که در اطراف جسم غذا خورنده بنابر تناسب طبیعی افزونی می‌بخشد تا به تمام رشد خود برسد، و وقوع این فعل از جانب آن، به‌واسطهٔ چیزی است که قوهٔ غاذیه ـ افزون بر بَدل آنچه تحلیل می‌رود ـ وارد می‌کند، بنابراین قوهٔ غاذیه قوهٔ نامیه را به‌واسطهٔ وارد کردن غذا ـ افزونتر بر مقدار لازم برای بقا ـ خدمت می‌کند، ولی هر افزونی در اطراف بدن رشد و نموّ نیست، برای‌اینکه چاقی و فربهی پس از زمان وقوف، رشد و نمو نیست، و لاغری در زمان رشد و نمو هم ذبول و لاغری نیست، بلکه رشد و نمو عبارت از افزونی‌ای که بر تناسب طبیعی باشد تا به تمام رشد و نمو خود ـ همان‌گونه که در زمان جوانی است ـ برسد، و مقابل آن ذبول و لاغری است و آن نقصانی است که بر تناسب طبیعی ـ چنانکه در زمان پیری است ـ می‌باشد.

اگر گویی: فاعل در فربهی و لاغری کدام قوهٔ از قواست؟ چون هر فعل و حرکتی را ناگزیر از فاعل و محرّکی است.

گوییم: فاعل در آن‌دو نیز همان قوه است ـ به‌جهت آماده سازی قاسر و مجبورکننده ـ چون آن‌دو، دو حرکت قسری‌اند، و پیش از این گذشت که فاعل در حرکت قسری نیز طبیعت این مقسورِ مجبور شده و قوه‌اش می‌باشد، ولی نام طبیعت وقتی بر آن قوه اطلاق می‌گردد که تحریکش تحریک بالذات باشد نه به جبر جبار و قاسری، بنابراین اسم نامی در اینجا بر این قوهٔ نباتی هنگامی اطلاق می‌شود که تحریکش مر جسد را در افزونی اطراف، تحریکی طبیعی باشد نه به‌سبب قاسری از قبیل رطوبت زائد ـ در فربهی ـ و یا گرمی بی‌اندازه ـ در لاغری ـ.

سپس (گوییم:) فعل غاذیه به اموری سه‌گانه تمامی می‌پذیرد: نخست تحصیل [1] خلطی که به‌سبب قوه قریب به فعل، شبیه به عضو است؛ دوم آن را جزئی از عضو گردانیدن؛ و سوم آن را در رنگ و قوام مانندش کردن ـ مانند خون ـ گاهی به‌واسطهٔ اوّلی نقص و خلل پیدا می‌کند ـ مانند نبودن غذا ـ و دیگر گاه به‌واسطهٔ استسقای گوشتی، و گاه دیگر چنانکه در پیسی و غیرآن است، لذا حکم کرده‌اند که غاذیهٔ هر عضوی مخالف غاذیهٔ عضو دیگر است، برای‌اینکه اگر طبایعشان اتّحاد داشت، افعالشان هم باهم اتحاد داشت، و این درست است و تعدّد و تخالف آنها منافی وحدت قوهٔ غاذیه که در یک شخص است ـ به‌واسطهٔ وحدت نفسش که مقتضی این قوا است ـ نمی‌باشد.

اما آن‌دو که برای بقای نوع‌اند: نخست مولّده است، و آن قوّه‌ای است که جزئی از زیادی هضم اخیر را برای غذا خورنده جدا کرده و در قوه‌ای از سنخ خودش به امانت می‌گذارد؛ دوم مصوِّره است و آن قوه‌ای است که نطفه را پس از استحاله و دگرگونیش صورتی می‌بخشد که آمادهٔ فیضان قوا و کیفیات ـ به فرمان الهی ـ می‌گردد؛ امّا خادمه، چهار قوه‌اند که قوهٔ غاذیه را خدمت می‌کنند و آنها: جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه می‌باشند: اما جاذبه، وجودش در بعضی از اعضا مانند مِعده و زهدان، به مشاهده معلوم است و در غیرآنها با قیاس معلوم است.

اما اوّلی (مِعده): انسان اگر سرنگون باشد به‌طوری که سرش به‌سوی پائین و دو پایش

۱. اخلاط چهارگانه: بلغم و صفرا و سودا و خون است «م»

به طرف بالا، این امکان را دارد که آب بنوشد و غذا را ببلعد، درحالی که حرکت غذا و آب از آن‌روی که دو جسم سنگین‌اند، به‌سوی بالا طبیعی نیست، بلکه قِسری است، و حرکت قسری یا به‌واسطهٔ جذبِ جذب‌کننده است و یا دفعِ دفع‌کننده؛ دومی در اینجا باطل است، پس باقی ماند که آنها را معده، به نیروی جذب‌کننده‌ای که در آن است جذب می‌کند.

و نیز ما ادراک می‌کنیم که مِری (سرخ نای) و معده هنگام نیاز شدید، غذا را از دهان جذب می‌کنند، و نیز ادراک می‌کنیم که آن‌دو هنگام خوردن غذاهای لذیذ، آنها را به سرعت جذب می‌کنند، و حتی کبِد نیز غذا را از معده، به‌واسطهٔ لذت و نزدیکیش به طبیعت قوّه، جذب می‌نماید، و نیز هرگاه انسان غذایی را خورد و بعد از آن غذای شیرینی خورد و سپس با حالت تَهوُّع آنها را برگرداند، می‌بیند که غذای شیرین در پایان بیرون می‌آید، و این به‌سبب جذب معده است مر آن غذا را به قعر خود؛ و حال زهدان هم در جذب نطفه و بلکه آلت مَردی ـ هنگام خالی بودنش از فضول و زوائد و شدت اشتیاق زن به نزدیکی ـ این‌گونه است، از این‌روی گروهی از فیلسوفان، زهدان را حیوانی نامیده‌اند که مشتاق به نطفه است، و این به‌سبب شدت جذب او است مر آن را.

اما دومی، گوییم: خون وقتی در کبد پدید آمد، مخلوط با سه خِلط دیگر یعنی صفرا و سودا و بلغم می‌باشد، سپس هریک از آنها از دیگری امتیاز پیدا کرده و به عضو معینی می‌ریزد [۱]، و اگر در هریک از این اعضا قوهٔ جذب کننده‌ای برای این نوع از رطوبت خِلطی نباشد، محال است این رطوبات بعضیشان از بعضی دیگر به نفس خودشان امتیاز پیدا کنند، و نیز محال است که هر عضوی از آنها اختصاص به رطوبتی معین ـ اختصاصی اکثری ـ داشته باشد [۲]؛ این دلیل قاطعی است در اثبات قوهٔ جذب‌کننده مر تمام اعضا را.

اما قوهٔ ماسکه، وجودش در معده و زهدان به‌واسطهٔ علم تشریح قابل مشاهده است

۱. بلغم را عضو معینی نیست آن‌گونه که سودا و صفرا یعنی «اسپرز ــ طحال» و «کیسه صفرا ــ مراره» را می‌باشد، بلکه پخش در دیگر اعضا ــ به‌واسطهٔ رطوبتش ــ می‌باشد، پس آن را حرکت خشک نمی‌کند، اگرچه هنگام نیاز غذا در بدن، دگرگونی به خون پیدا می‌کند. مگر آنکه مراد از انصباب و ریزش، مقداری از آن به مغز باشد تا در تغذیه آن داخل شود، و همین‌طور در ریه. «سبزواری»

۲. احتراز است از مانند بعضی انواع یرقان که به‌واسطهٔ گرفتگی در مجرای کیسهٔ صفرا حاصل می‌شود. «سبزواری»

و در غیر آن‌دو به وسیلهٔ برهان معلوم است؛ اما مِعده: ما وقتی به حیوانی غذایی مرطوب و یا خشک دادیم و در همان وقت شکمش را تشریح نمودیم، خواهیم دید که معده، فراگیر غذای لازمی که از تمام اطراف برایش گِرد آمده است می‌باشد، ولی زهدان، چون نطفه به‌سوی آن جذب شد، مشاهده می‌شود که بدان، انضمامی شدید از تمام اطراف پیدا کرده و دهانه‌اش بسته می‌شود، به‌طوری که امکان دخول میلی نازک در آن نخواهد بود، و اگر حیوانِ بارداری را از پائین ناف تا شرمگاهش بشکافی و زهدان پیدا شود، زهدان را همان‌گونه که گفته شد خواهی یافت.

اما دلیل بر وجود قوهٔ ماسکه در غیر آن‌دو از اعضا اینکه: اجسام غذایی به‌واسطهٔ غلبهٔ مواد خاکی و آبی بر آنها، اجسامی سنگین‌اند و در نگهداریشان در زمان هضم شدن ـ که حرکتی استحالی است و پس از جذب به مواضع اعضا واقع می‌شود ـ ناگزیر از قوه‌ای نگهدارنده به غیر طبیعت غذا و شراب می‌باشند، چون آنها به‌واسطهٔ رطوبت و روانی و نرمیشان، به طبع خودشان در این لغزشگاهها نمی‌ایستند؛ اما هاضمه، قوه‌ای است که آنچه را قوهٔ جاذبه جذب کرده و قوّهٔ ماسکه نگهش داشته، تحلیل (استحاله و دگرگونی) به قوامی که آمادهٔ فعل تغییر است و به مزاجی که صلاحیت استحاله به عضو بودنِ بالفعل را دارد می‌دهد؛ این قوه در نزد محققان غیر از قوهٔ غاذیه است.

در بیان فرق آن‌دو گفته شده: قوهٔ هاضمه فعلش هنگام انتهای فعل جاذبه و آغاز فعل ماسکه شروع می‌شود، جاذبهٔ عضوی چیزی از خون را جذب می‌کند و ماسکهٔ آن عضو آن را می‌گیرد، و خون را چون صورتی نوعی است وقتی شبیه به عضو گشت، آن صورت از وی باطل می‌شود و صورت دیگری پدید می‌آید، پس برای صورت عضوی کون (وجود) است و برای صورت خونی فساد (تباهی و عدم)، و کون و فساد نیز این‌گونه حصول پیدا می‌کنند، یعنی از پخته شدن، آنچه برای آن استعداد و مادّهٔ خون شدن آغاز در نقصان می‌کند و برای عضو شدن در اشتداد، حاصل می‌گردد؛ و همین‌گونه اوّلی در کاستی و دومی در اشتداد است تا آنکه صورت خونی باطل شده و صورت عضوی پدید می‌آید؛ در اینجا دو حالت است: حالت پیشین، و آن حالتی است که استعداد قبول صورت عضوی را افزونی می‌بخشد؛ و حالت لاحق، و آن عبارت از

حصول صورت عضوی، اوّلی فعل قوهٔ هاضمه است و دومی فعل قوهٔ غاذیه؛ و این آن چیزی بود که در فرق بین قوهٔ هاضمهٔ هر عضو و قوهٔ غاذیهٔ آن عضو گفته شده است.

بر این سخن به دو وجه اعتراض شده: نخست آنکه قوهٔ هاضمه، محرِّک غذا در کیف، به صورتی که مشابه صورت عضو است می‌باشد، و هر چه که چیزی را به‌سوی چیز دیگری حرکت دهد، او رسانندهٔ آن چیز است به آنچه که به‌سوی آن حرکت می‌کند، بنابراین قوهٔ هاضمه قوه‌ای است که غذا را به صورتِ عضوی می‌رساند، در این صورت فاعلِ دو فعل، یک قوه است، کبرا(ی قضیه) روشن است، برای‌اینکه هر چه که چیزی را به‌سوی چیزی حرکت می‌دهد، غایت حرکت دهنده همان است که رو بدان دارد، و مراد از غایت اینکه: مقصود اصلی از حرکت، آن چیز است؛ وجه دوم (اعتراض) اینکه: قوهٔ هاضمهٔ هر عضوی بدون شک، به‌واسطهٔ پخته شدن و رسیدن، مادّه را زیادی استعداد برای قبول صورتِ عضوی می‌بخشد، و این استعداد را در قوه و ضعف مراتبی است، و این‌گونه نیست که انتساب بعضی از این درجات به قوهٔ هاضمه، از دیگری سزاوارتر باشد، پس چون کمال استعداد و غایت حصول پیدا کرد، این صورت از بخشندهٔ صورت (حق متعال) افاضه می‌گردد، و چون این افعال تمامی یافت، تغذیه هم تمامی می‌یابد؛ پس در این صورت هیچ فرقی بین قوهٔ هاضمه و غاذیه نیست.

گویم: پاسخ از اعتراض اول اینکه: هر حرکت نفسانی را دو علّت است: فاعل و باعث (برانگیزاننده)، و آن را نیز دو غایت است: غایت به معنی آنچه که حرکت بدان منتهی می‌شود، و غایت به معنی آنچه که حرکت برای آن است و هر دو مختلف‌اند، پس آن‌دو را ناگزیر از دو قوّه است؛ هاضمه قوه‌ای است که فعلش مانند فعل آتش است، یعنی می‌پزد و عمل می‌آورد، و پختن و عمل آوردنِ تنها، مستلزم این نیست به‌گونه‌ای باشد که راهی به‌سوی استعداد قبول صورت مخصوص که همان صورت عضوی است باشد، پس آن چیزی که مادّه را برای هدفی مخصوص و غایتی مطلوب می‌راند، غیر آن چیزی است که آن را به‌سوی هیچ هدفی و مقصدی نمی‌راند.

آیا نمی‌نگری که در حرکت حیوانی قوهٔ فاعل، مباشر حرکت است؟ و آن قوه‌ای است که به وسیلهٔ عضله و عضو، به جهتی از جهات تمایل پیدا می‌کند، نه برای

هدفی، و قوه‌ای فوق آن، عملِ حرکت را به‌گونه‌ای انجام می‌دهد که به خواست مخصوص و یا دفع آزاردهنده‌ای مخصوص برسد، و این همان قوهٔ باعث است، پس قوهٔ فاعلِ قریبِ حرکت، دارای غایت، یعنی حدّی است که آن حدّ از ضروریات حرکت است، و قوهٔ فاعلِ بعید حرکت که به نام باعث نامیده می‌شود، دارای غایت دیگری غیر از نفس حدِّ مذکور است، و آن (غایت) مقصود و هدف اصلی از این حرکت می‌باشد و رسیدن، بجهت آن واقع می‌شود، و آن غیر از (مطلق) رسیدن است (دقت شود!) اگرچه از جهت فرض، از وی انفکاک ندارد؛ حال در آنچه که ما سخن می‌گوییم نیز این‌گونه است، برای‌اینکه محرِّک مادّهٔ غذایی ـ به‌واسطهٔ پخته شدن ـ غیر از باعثِ حرکت آن (مادّهٔ غذای) به‌سوی صورت عضوی ــ به‌گونه‌ای که درخور صلاحیت شخص غذا خورنده در کمالِ‌شخصی و نوعی وی ـ می‌باشد.

اما پاسخ از اعتراض دوم: گوییم: مبدأ بخشنده و فیاض بر صور تمام موجودات (فعلش) اگرچه امر دیگری برتر از این مبادی فاعل و باعث است، ولی به‌جهت برتریش از این تغییرات و نوشدنها، در هر فعل جسمانی ناگزیر از فاعل مباشری می‌باشد، به‌واسطهٔ محال و ممتنع بودن صدور این افعال متجدد متغیر، از فاعل ثابتی که از تجدد و نو شدن مبرّا، و از تغییر و دگرگونی برتر و بالاتر است، و اگر در صدور این تحریکات و تصویرات (حرکت دادنها و صورت بخشیدنها) تنها استعداد قابل‌ها ـ بدون فاعل مباشر ـ کافی بود، نیازی به اثبات طبایع و قوا و نفوس، در گرمی آتش و سردی آب و خشکی زمین و حفظ معادن و رشد نبات و حرکات حیوان نبود، بلکه انفعالات هیولا کافی بود، با اینکه هر انفعال و استعدادی در مادّه، تابع فعل فاعل است، چون گفته آمد که هر قوه و امکانی مسبوق به فعل و ایجابی است، و همان‌طور که امکان استناد انفعالات مختلف فراوان به یک قابل ـ بدون واسطه بودن جهات متکثر در انفعال ـ امکان‌پذیر نیست، همین‌طور استناد افعال مختلف فراوان به یک فاعل ـ بدون واسطه بودن جهات متکثر در فعل ـ امکان‌پذیر نیست؛ و پیش از این در مباحث علّت و معلول گذشت که: فعل کلّی نیازمند به فاعلِ کلّی است و فعل جزئی، نیازمند به فاعل جزئی، پس این نوشته از این نویسنده صادر شده و این تصویر از این مصوِّر، و فعل محسوسِ اشاره شده، به فاعل محسوس اشاره شده انتساب می‌یابد، و

فاعل عقلی، فاعلِ بالذات ـ جز برای فعلی معقول ـ نمی‌باشد؛ تنها خداوند است که عهده‌دار هدایت است و بس.

۲
فصل
در فعل قوهٔ هاضمه در تفالهٔ دفع شونده و اشاره به وجود قوهٔ دافعه و آگاهی بخشیدن بر تغایر این قوای چهارگانه و تعیین آلات و افزار آنها از اعضا(ی بدن)

اما فعل قوهٔ هاضمه: بدان که غذا مرکّب از دو جوهر است: یکی از آن‌دو صلاحیّت این را دارد که شبیه به غذا خورنده شود و دومی این صلاحیّت را ندارد، و آن را در هریک از آن‌دو فعلی خاص است، اما فعلش در اوّلی، بیانش گفته آمد، و در دومی خالی از این نیست که آن اجزا یا غلیظ اند و یا رقیق و یا چسبناک، و فعل هاضمه در اوّلی، رقت بخشیدن و در دومی، غلظت دادن، و در سومی تقطیع و بخش بخش کردن است.

گفته نمی‌شود: هر چه جسم رقیق‌تر باشد دفع کردنش آسان‌تر است، بنابراین چرا غلظت دادن را یکی از امور آسان برای دفع قرار دادید؟

چون گوییم: رقیق را جِرم مِعده می‌مکد و اجزای مکیده شده در آن باقی می‌ماند و دفع نمی‌شود، اما اگر غلیظ شد، عضو آن را نمی‌مکد، لذا به کلّی دفع می‌شود.

اما بر ثبوت قوهٔ دافعه دو اَمر دلالت دارد: خاصی و عامی[۱]:

خاصی آنکه: معده را هنگام تهوّع مشاهده می‌کنی که از جای خودش به بالا کَنده می‌شود به‌طوری که از آن (حالت) بیشتر اعضا به حرکت می‌آیند، و هنگام خالی کردن هم مانند آنچه گفتیم می‌بینی و کمک اندرونهٔ بدن و احشاء را بر دفع آنچه در آنها است ـ به ویژه هنگام اسهال ـ مشاهده می‌کنی، به‌طوری که نزدیک است رودهٔ راست از جایش ـ به‌سبب نیروی حرکت دافعه ـ کَنده شود.

و عامی آنکه: خون بر تمام اعضا ـ مخلوط با خِلطهای سه‌گانه ـ وارد می‌شود و هر

۱. خاص اختصاص به معده و امعاء دارد و عام، اختصاص به هر عضوی دارد. «سبزواری»

عضوی آنچه را که با وی ملایم و سازگار است می‌گیرد، پس اگر آنچه که منافی آن است دفع نگردد، منافی نزد آن باقی‌مانده و هیچ‌یک از اعضا از خِلطهای فاسد بیماری‌زا رهایی نمی‌یابند؛ لازم باطل است؛ پس وجود قوهٔ دافعه ثابت می‌شود.

حال چون وجود این افعال چهارگانهٔ جذب و امساک و اِحاله و دفع در بدن ثابت شد، کسی را نرسد که این امور را به یک قوه که بالذات واحد است و به اعتبار، متغایر هم‌اند انتساب دهد، یعنی گوید: این قوه هنگام بلع غذا جاذبه است و بعد از بلعیدن ماسکه است و هنگام امساک تغییردهندهٔ آن (یعنی اِحاله) و دفع‌کنندهٔ تفاله‌ای که از آن بی‌نیاز است می‌باشد، نه از آن‌جهت که گفته شده: از یکی جز یکی صادر نمی‌گردد، زیرا آن در غیر واحدِ از تمام وجوه جاری نمی‌گردد، بلکه از آن‌جهت است که این افعال امور مخالف یکدیگراند، یا متضادّاند ـ مانند جذب و دفع ـ و یا اینکه بعضی از آنها از بعض دیگر منفک و جُدایند، و گاهی عضو ـ در یکی از این چهارتا ـ ضعیف است و در غیرآن قوی، و اگر تغایر این مبادی نبود، آن امر محال بود.

اما آلات این قوا: قوهٔ جاذبه آلتش تارِ بلند و کشیده است و قوهٔ ماسکه آلتش تار کج و مورّب است و قوهٔ دافعه آلتش در دفع، تارِ اُریب متقاطع است؛ این چیزی بود که گفته‌اند و روشن است که مراد از آن اینکه در بیشتر این افعال نیازمند به اعصاب و پی‌ها می‌باشند، زیرا قوهٔ جاذبهٔ هر عضوی و یا ماسکه و یا دافعهٔ آن عضو نیازمند به آلتی عصبی است، نه اینکه جاذبهٔ هر ذره‌ای از عضو نیازمند به تارِ بلند و کشیده است و دافعه‌اش محتاج تارِ اُریب متقاطع.

بنابراین آنچه گفته‌اند باطل می‌گردد، نخست آنکه: در گوشت کبِد، با وجود جاذبه و ماسکه و دافعه در آن، تاری وجود ندارد.

دوم آنکه: هریک از پاره‌های تار، مرکّب از تار نیستند، وگرنه تارها تا بی‌نهایت تسلسل پیدا می کرد ـ با اینکه این قوا در آنها هستند.

سوم اینکه: رطوبت جامد (جلیدیه) غذا را جذب کرده و یا نگاهش داشته و هضمش می‌کند، با اینکه قطع و یقین حاصل است که در آن اصلاً تاری وجود ندارد.

چهارم آنکه: در تارِ اُریب متقاطع اصلاً تارِ بلند و کشیده نیست، با اینکه جذب می‌کند، و همین‌طور در تارِ بلند و کشیده تارِ اُریب متقاطع نمی‌باشد، با اینکه تفاله را

دفع می‌نماید، این بدان‌جهت است که نیاز به این آلات، در بخش عمدهٔ جذب و امساک و هضم و دفع و امور مهم آنها می‌باشد نه در رقایق و جزئیات آنها که در زُمرهٔ بخش‌های عمده و مندرج در آنها است، برای‌اینکه وقتی این قوای عمده سه‌گانه افعال خود را با آلات سه‌گانه، از تارهایی که در سیاهرگها حاصل است انجام‌دهند، هریک از آنها بالذات، با آن آلت انجام می‌دهند، به‌گونه‌ای که در هر چه مجاور آلاتش می‌باشد ـ اگرچه بالعرض ـ ساری می‌گردد، و چون سیاهرگ غذا را با تارِ بلند و کشیده‌اش جذب کرد، بخشی از آن را بر جوهر کبِد می‌ریزد، و در دیگر مواضعی که بیان شد هم بر همین قیاس.

اگرگویی: این خون یا از تارِ بلند کشیده بر گوشت کبِد می‌ریزد ـ با اینکه گوشت کبِد جاذب این خون است ـ و یا اینکه از تارِ بلند کشیده بر گوشت کبِد نمی‌ریزد ـ با اینکه جاذب آن است ـ؟ اگر اوّلی است، جذب، موقوف بر تار نمی‌باشد، و اگر دومی است، در عضو، هیچ قوهٔ غاذیه‌ای نیست.

گوییم: ما بخش نخست را بر می‌گزینیم و موقوف نبودن جذب بر تار، لازم نمی‌آید، برای‌اینکه موقوف بودن برایش حاصل است، خواه موقوف بودنِ نزدیک باشد و یا دور، پس هر عضوی در جاذب بودن ناگزیر از تاری است که در آن عضو یا موجود باشد و یا در اِزای آن باشد، مانند کبِد و رطوبت جلیدی جامد.

۳
فصل
در اینکه این قوا در بعضی از اعضا دو چندانند، و (سخن) در حقیقت غذا و مراتب هضم مانند همان است که به‌راستی برخی از طبیعیان گفته‌اند

و آن اینکه: این قوای چهارگانه، درِ معده دو چندان پدید می‌آیند، برای‌اینکه آن قوه‌ای که غذای بدن را از خارج به درون معده می‌رساند غیر از قوه‌ای است که از درون معده ـ آنچه را که از آن برایش صلاح است ـ جذب می‌نماید [1]، و همین‌طور قوه‌ای که آن را

[1]. در بعضی نسخه‌ها: غیر از قوه‌ای است که در جوهر معده آنچه را که از آن برایش صلاح است نگه‌می‌دارد. و این درست‌تر است. «سبزواری»

در آنجا نگه‌می‌دارد، و آن قوه‌ای است که غذا را تغییر داده و صلاحیت آن را پیدا می‌کند که خون شود، و آن کیلوس است، و آن قوه‌ای که آن را به‌سوی کبِد دفع می‌کند غیر از قوه‌ای است که در جوهر معده آنچه را که از کبد به سوی آن جذب می‌شود ـ یعنی خونی که صلاحیت غذا شدن بالفعل را دارد ـ نگه‌می‌دارد، و غیره قوه‌ای است که آن را تغییر می‌دهد تا آنکه غذا گردد، و نیز غیر قوه‌ای است که تفاله را از آن دفع می‌نماید؛ سخن در کبِد هم این‌گونه است، برای‌اینکه دگرگونی پیدا کردن به خون، غیر از دگرگونی پیدا کردن و تغییر به جوهر کبد است، چنانکه دگرگونی و تغییر به عصاره و شیره، غیر از تغییر به جوهر معده می‌باشد.

تحقیق آنکه: این قوای موجود در تمام اعضا، با اختلاف جواهرشان قوایی هستند که بالذات افعال غاذیه را انجام می‌دهند و آنهایند که غذا را تحصّل اوّلی می‌بخشند، اما مِعده و کبد، در آنها این چهار قوا با چهار دیگر که شبیه آنها هستند پدید می‌آیند، و آنها (چهار دیگر) فعل آنها را برای آماده سازی انجام می‌دهند [۱] ، نه نخست و بالذات برای تحصیل غذا، و بعید نیست که امثال این چهار آماده ساز در غیرمعده و کبد نیز پدید آید، مانند دهان و نای و روده و رگها و طحال و کُلیه‌ها و کیسهٔ صفرا، از اعضای خدمتگزار.

بدان حقیقت غذا چیزی است که به جای آنچه از جسم ـ به‌واسطهٔ دگرگونی و استحالهٔ به نوعش ـ تحلیل می‌رود می‌نشیند، و غذا یا بالقوّه است ـ مانند گندم و نان ـ و یا اینکه بالفعل است، و آن چیزی است که به چیز دیگر ـ جز چسبیدن و اِلصاق ـ نیاز ندارد، و بدان، هنگامی که جزء غذا خورنده و بالفعل شبیه بدو گشت غذا گفته می‌شود، غذا به معنی اوّل، ناگزیر جوهری جسمانی و جزئی است؛ اما جوهری بودن بدان‌جهت است که غیر جوهر امکان ندارد که جوهر و یا جزء جوهر شود؛ اما جسمانی بودن از آن حیث است که مجردات دگرگونی به اجسام پیدا نمی‌کنند؛ اما جزئی بودن بدان علّت است که کلّیِ جسم در خارج وجود ندارد؛ پس ثابت شد که غذای هر بدنِ شخصی، جسمِ شخصی است، درحالی که مشهود این است که غذای حیوانات، اجسام بسیط نیستند، پس جز به‌واسطهٔ مرکّبات ـ به‌واسطهٔ دوری مناسبت در بسیط و

۱. یعنی چهارتا محصِّل غذایند و چهارتا آماده ساز، و بلکه شبیه. «م»

نزدیکیش در مرکّب ـ تغذیه نمی‌شوند؛ و این به نبات ـ چنانکه پنداشته‌اند ـ نقض نمی‌گردد [۱]، این چیزی بود که بیان داشته بودند.

تحقیق این مطلب نیاز به‌گونهٔ دیگری از سخن دارد که گوش مردمان با آن آشنایی ندارد، اما اشاره‌ای بدان می‌شود و آن اینکه: هر جوهر طبیعی و یا نفسانی، بالفعل یک امر است، چون موجودِ بالذات است و هر موجود بالذات ، بالفعل دارای وحدت است، و هر واحد بالفعلی، بالقوه کثیر است، پس فعلش نیز بالفعل واحد است و بالقوّه کثیر، بنابراین اجسام نباتی و حیوانی، هر کدام واحد بالفعل‌اند، لذا وجود عناصر در آنها بالفعل نیست، بلکه بالقوه است، پس معنی تغذیه نزد ما مداخلهٔ جسمی که غذا نامیده می‌شود در جسم غذا خورنده ـ به‌جای آنچه که تحلیل می‌رود ـ نیست، و معنی رشد و نموّ هم نزد ما عبارت از افزونی مقدار جسم، به مداخلهٔ اجسام خارجی در آن نمی‌باشد، بلکه مجاورت اجسام تر و تازه است که مناسبت با جسم حیوانی و نباتی داشته و در ضمن آماده سازند تا از قوهٔ نفسانی آنچه که بدان مقدار شخص باقی می‌ماند و یا به مقدار نیاز در هر وقتی استکمال می‌پذیرد افاضه گردد [۲]، پس حرکت «کمّی» که برای اجسام نباتی حاصل است عبارت از وارد شدن مقادیر ـ به گونهٔ اتصال و استمرار ـ از قوهٔ فاعلی بر مادهٔ قابل ـ می‌باشد و ما پیش از این همین را بیان داشتیم، پس اگر تغذیه با مداخلهٔ جسم غریب و دوری بود، غذا خورنده در هر وقتی، جسمِ واحدِشخصی که پس از آن باقی بماند نبود [۳]؛ و همین‌طور اگر رشد و نموّ به‌واسطهٔ افزون شدن مقدار آنچه که تبدیل کننده بر مقدار آنچه که تحلیل رفته است وارد می‌سازد بود، لازم می‌آمد که موضوع حرکت در رشد و نموّ یک چیز واحد شخصی باشد، و قیاس در خشک شدن گیاه هم همین‌گونه بود،

۱. یعنی گفته شود: غذای نبات ـ یعنی آب ـ بسیط است، چون آب تا با خاک آمیزش پیدا نکند غذای درخت نمی‌شود. «سبزواری» ۲. مراد از عالم نفس، جنبهٔ سافل صوری آن است، و این استبعادی ندارد، چون همان‌گونه که اصل صور اعضا از عالم نفس است و مصوِّره هم مرتبهٔ نازلِ از نفس است، همین‌طور تدارک و جبران آنچه از آن تحلیل می‌رود هم از عالم نفس است، پس نفس مظهر اسماء تنزیهی و تشبیهی الهی می‌باشد.... «سبزواری» ۳. چون موصل، در هر وقتی مجموعی از آن، غیر دیگری را موصل است، چون کُل، به‌واسطهٔ برخاستن بعضی از اجزاء برمی‌خیزد، برعکس اینکه بُروزاتِ مراتب، برای نفس واحد شخصی که اصل محفوظ مراتب است صورت باشد، این إعمال قاعده‌ای است که بدان اشاره شد. هر جوهر نفسانی و یا طبیعی یک امر است. «سبزواری»

پس کار همان است که ما بدان اشاره نمودیم.

و آنچه لازم است دانسته شود اینکه: استکمال غذا خورنده به‌واسطهٔ غذا، مانند استکمال دانش آموز است به‌واسطهٔ علم و عقل بالقوه به‌واسطهٔ معقول بالفعل، همان‌گونه که معلوم ـ خواه محسوس باشد و یا معقول ـ گاهی بالقوه است و گاهی بالفعل، و آنچه که برای حسّ کمال است چیزی است که بالفعل محسوس باشد، مانند صورتِ حاصل در حاسّه، نه آن چیزی که در مواد خارجی از رنگها و صداها و مزه‌ها و بوها می‌باشد؛ همین‌طور آنچه که برای قوهٔ عاقله کمال است چیزی است که معقول بالفعل باشد، یعنی از صور عقلی که برای عقل بالفعل موجودانـد، نـه آنـچه کـه در خارج، از فلک و حیوان و نبات و خاک و غیر اینها می‌باشد.

و چون با برهان دانستی که محسوسات بالفعل، با جوهر حاسّ متحدانـد، و همین‌طور معقولات بالفعل ناگزیر باید با جوهر عاقل متحد باشند، بنابراین عاقل، عین آن چیزی است که بدان کمال می‌یابد و حسّاس، نفس آن چیزی است که بدان حس می‌کند، و عاقل عین آن چیزی است که معقولِ وی است، همین‌طور غذا خورنده عین غذای بالفعل است نه غذای بالقوه؛ مثلاً در گندم، قوه‌ای بعید برای تغذیه است، و کیلوسی که در معده حاصل می‌شود، به‌حسب قوه بدان نزدیک‌تر است، وسپس کیموسی که در کبِد حاصل شده و پس از آن خونی که در رگها حصول می‌یابد، برای غذا بودن، استعدادش از آنچه که پیش از این گفتیم بیشتر و نزدیک‌تر است؛ بنابراین آنچه که به عضو اتصال پیدا می‌کند و گوشت و یا استخوان و یا عضوی دیگر می‌گردد، همان غذای بالفعل است و همو به‌عینه، عضو غذا خورنده است، پس غذا و غذا خورنده به‌عینه یک چیزاند و با هم تغایری ـ مگر به نوعی از تحلیل ـ ندارند، یعنی وقتی عقل، حال شخص غذا خورنده و یا عضو غذا خورنده را یکدفعه به اعتبار آن در نفس خودش ـ یعنی هنگام خالی بودنش از کمالی که بر او وارد می‌شود ـ اعتبار کند و یکبار دیگر به اعتبار تمام و کمالش در نفس خودش به‌حسب پیش بودن افعال و حرکاتی که آماده ساز این کمال است اعتبار نماید، مانند حال استکمال نفس است به صور علمی کمالی ـ آن‌گونه که بیان داشتیم ـ و از دقایق آنچه در این مقام بدان استبصار و بینش واقع می‌گردد، وقوع مراتب هضم است در غذا خوردن ـ بر ترتیب تجرید در تعقّل ـ .

۴
فصل
در مراتب هضم و اینکه هضم ها دارای چهار مرتبه‌اند:

بدان حیوان و همین‌طور انسان مادام که در عالم دنیا و طبیعت جسمی هستند ناگزیر از غذایی می‌باشند که از حیث صورت و مادّه شبیه به غذا خورنده شود، این بدان‌جهت است که این اجسام پیوسته در دگرگونی و استحاله و گداختن‌اند، و هر عضو را بهره و نصیبی از غذا هست که پس از مراتب پخته شدن و استحاله و تصفیه از پوستها و زوائد، آن را به‌وسیلهٔ قوهٔ غاذیه که در بدن به منزلهٔ قوهٔ عاقله در نفس می‌باشد، مناسب آن عضو و مشابهش قرار می‌دهد، پس مادّهٔ غذا وقتی وارد بدن شد و در تصرف قوهٔ غاذیه قرار گرفت و آن قوه در وی تصرف کرد، آن را در مراتب هضم ـ با قوایش که برای این کار مسخّر شده‌اند ـ بازگردانیده و به صنعتی طبیعی که شباهت به کیمیاگری و اکسیر دارد، از آمیزیدن آلودگی و آمیزشی پاک، و از زوائد صافی، و از پوستها خالصش می‌گرداند، این کار را در چهار مرحله برای هضم و اِحاله انجام می‌دهد:

اوّلی در معده است، آغاز این هضم از دهان است، به دلیل اینکه گندم جَویده شده در پخته شدن دُمَل‌ها و جوشها و وَرَمها چنان عمل می‌کند که گندم با آب پخته شده نمی‌کند، و تمام این هضم هنگامی است که وارد معده می‌شود و به حرارت جهنّم مِعده که به او گفته می‌شود: آیا پُر شدی؟ گوید: آیا بازهم هست [۱]؟ پخته می‌گردد و از گناه زوائد به دست آتشبانان قوایی که برای این کیفر دادن و پاک کردن مسخر شده‌اند ـ یعنی آنهایی که از طاعت الهی بیرون رفته و از وحدت جمعی اعتدالی دور افتاده و از راه راست الهی و قوای ناشی از طبیعت که مدبّر اجسام بر شیوهٔ حکمت الهی‌اند منحرف گشته‌اند ـ آزاد و رها شده و شبیه به آب کشکی سخت که کیموس نامیده می‌شود می‌گردد.

مرتبهٔ دوم وقتی است که آنچه این قوا به‌واسطهٔ آن (کیموس) در این طبقهٔ پائین انجام می‌دهند تمامی یافت و از افعالی که مأمور به انجام آنها بودند فراغت یافت، از

۱. تعبیر و تأویلی از مضمون آیه ۵۰ سورهٔ مبارکه «ق» می‌باشد. «م»

این طبقهٔ تاریک مرگبار به مرتبهٔ دیگری که کبد است بر می‌شود، پس از این به دست قوا و حاجبان دیگری از این دسته افتاده و در او اعمالی همانند اعمال پیشین از پختن و گداختن انجام می‌دهند، لذا برای بار دیگر در کبِد هضم شده و از او آنچه از زوائد و تیرگیها که هست ساقط می‌شود و تبدیل به خِلطهای چهارگانه می‌گردد که با هم نوعی امتیاز و نوعی اختلاط دارند، عمل شایسته‌ای را با بَدِ دیگر آمیخته‌اند [۱]، این به‌واسطهٔ بیرون نرفتن آنها است از سرکشی تمام از طاعت الهی و قرب و نزدیکیشان به صلاح و گردن نهادن به اوامر و فرامین پروردگار.

سپس صالح‌ترین این رفیقان چهارگانه جوهری است که به نام خون نامیده می‌شود، بخشی از آن در گذرگاه رگها که به نام «ماساریقا» [۲] نامیده می‌شود قرار می‌گیرد که به قلب می‌ریزد و راه اطاعت نفس را می‌پوید و در خلوتخانهٔ قلب مشغول ریاضت و مجاهده و تصفیه ـ به مقدار مطلوبی از زمان ـ می‌گردد تا آنکه شایستگی لباس قبولی و جامهٔ صورت نفسانی را می‌یابد، و آنچه که از آن باقی می‌ماند در رگها بر اعضا پخش می‌شود و بار دیگر هضم گشته و پس از بیرون رفتن تفاله‌های باقی ماندهٔ از آن، شبیه به اعضا می‌شود، و هر بخشی از خون شبیه به عضوی خاص شده و بدان اتصال می‌یابد و با وی جمع می‌آید، چنانکه این بخش شایسته و مطلوب آن به‌سوی قلب حشر و جمع می‌آید و هریک شبیه بدان (عضو) می‌شوند.

اقسام تفاله‌های چهارگانه هم به شمار اقسام هضم‌اند: تفالهٔ هضم اوّل که در معده است سرگین می‌باشد و آن از راه روده‌ها دفع می‌شود؛ تفالهٔ هضم دوم بیشترش اِدرار است که از راه مثانه و کُلیه، و باقی آن از راه طحال و کیسهٔ صفرا دفع می‌شود؛ تفالهٔ هضم سوم به‌واسطهٔ عرق و آنچه در روند آن است، از تفاله‌های دفع‌شونده از منفذهای محسوس، مانند منافذ بینی و گوش و چشم، و یا غیرمحسوس، مانند سوراخهای ریز بدن دفع می‌شود؛ و تفالهٔ هضم چهارم برخی از آن به صورت نطفه دفع می‌شود و

۱. تعبیر و تأویل آیه ۱۰۲ سورهٔ مبارکهٔ توبه می‌باشد. «م»

۲. این‌گونه نیست. زیرا ماساریقا رگهایی هستند که پس از آنکه غذا در معده هضم تمام شد، لطیف آن از معده جذب شده و در گذرگاه این رگها می افتد و هدایت به رگهایی که به نام باب کبداند شده و وارد کبد می‌شود؛ پندار من این است که این عبارت توسط کاتبان جابه‌جا شده و باید در آنجا که فرمود: از این طبقهٔ تاریک مرگبار به مرتبه دیگری که کبد است بر می‌شود، باشد وگرنه او قدس سره برتر از آن است که رگ ماساریقا بر او مشتبه گردد! «سبزواری»

برخی دیگر به صورت زوائدی که در بدن می‌روید، مانند مو و ناخن و چرک و ریم، و نیز آنچه را که طبیعت دفع می‌کند، مانند غُدّه‌هایی که در بدن شکافته و سر وا می‌کند و یا می‌روید.

۵
فصل
در تحقیق حدِّ قوهٔ غاذیه و نامیه ـ حدّی به حسب حقیقت ـ

نظریه و رأی ما را دانستی که حدود گاهی برای ماهیات است و گاهی برای وجودات، و فرق بین ماهیت و وجود چیزی است که بیانش را پیش از این به اتمام رسانیدیم، پس حدّ، برای ماهیت جز به‌واسطهٔ اجزایش مانند جنس و فصل نمی‌باشد، و حدّ به‌حسب وجود به‌واسطهٔ اجزا امکان‌پذیر نیست، چون وجود را جزئی نیست، پس یا به‌واسطهٔ فاعل و غایت است ـ اگر تام باشد ـ و یا به‌سبب فعل است ـ اگر ناقص باشد ـ زیر پیش از این اشاره کردیم که حدِّ وجود و برهانش یک چیز است و برهان «لِم» از برهان «اِن» قوی‌تر است.

چون این گفته آمد گوییم: هر قوه‌ای از قوا فردی از وجود است و این به‌واسطهٔ بساطتش می‌باشد، و قوا به‌واسطهٔ افعالشان دانسته می‌شوند، بنا بر این قوهٔ غاذیه بدانچه که از وی صادر می‌شود دانسته می‌شود و گفته می‌شود: غاذیه قوه‌ای است که غذا را مشابه غذا خورنده قرار می‌دهد، یعنی به‌واسطه جانشین کردن آنچه که تحلیل رفته است.

حال در بیان این حدّ گوییم: هر قوه‌ای ناگزیر در این عالَم مبدأ تغییری است، پس این تغییر دارای صورت و مادّه‌ای است و فاعل را در فعلش غایتی، بنابراین صورت ـ در اینجا عبارت از استحاله و دگرگونی به شبیه غذا خورنده، و مادّه در اینجا عبارت از غذا است، و غاذیه عبارت از جانشین کنندهٔ عوض تحلیل رفته است، گویی چنین گوییم: قوهٔ غاذیه برای فلان فعل در فلان محل برای فلان غایت است.

اما قوهٔ نامیه، در حدّش گفته‌اند که: زائد در اطراف جسم طبیعی است، تا تمام رشد بر تناسب طبیعیِ زیادی در اجزای اصلی رسد؛ اینکه گفتیم: زائد در اطراف جسم

طبیعی است، احتراز و پرهیز از زیادیهای صناعی است، برای‌اینکه صانع وقتی مقداری موم را بر می‌گیرد، اگر بر درازا و پهنایش بیفزاید، از عمق و ستبریش کاسته ـ و برعکس ـ و اینکه گفتیم: بر تناسب طبیعی، احتراز از زیادیهای غیرطبیعی است مانند استسقاء و دیگر آماسها؛ و اینکه گفتیم: تا به تمام رشد برسد، احتراز است از فربهی و چاقی؛ و اینکه گفتیم: زیادی در اجزای اصلی، آگاهی بخشیدن است بر علّت حقیقی فرق بین فربهی و رشد، و این بدان‌جهت است که رشد، حرکت در جواهر اعضا است، لذا آن را قوهٔ حرکت‌دهنده یاری کرده و در جواهرش زیادی می‌بخشد، اما فربهی، آن زیادی است که از مداخلهٔ اجسام غریب و بعید، در اعضا حاصل می‌شود، گویی که بدانها چسبیده و ملصق است.

سپس (گوییم:) تغذیه و رشد به‌واسطهٔ سه امر تمامی می‌یابد: نخست تحصیل غذایی که در ماهیت، بالقوه شبیه به غذا خورنده و نامی باشد؛ و دوم الصاقش به آن‌دو ـ آن‌گونه که مشهور است ـ سوم تشبیهش بالفعل به آن‌دو؛ اگر مقدارِ واردِ بر جواهر اعضای اصلی مساوی آنچه از آن تحلیل رفته است باشد، این فعل غاذیه است و اگر افزونتر است، فعل نامیه است.

در اینجا ممکن است کسی شک کرده و گوید: غاذیه و نامیه یک قوه‌اند و فرقی بین آن‌دو نیست جز آنکه غاذیه این امور را به مقدار آنچه تحلیل رفته انجام می‌دهد و نامیه، افزونتر از آنچه تحلیل رفته انجام می‌دهد، پس تفاوت بین آن‌دو به کمال و نقص است، برای‌اینکه قوّه اگر قادر بر فعلی باشد، قادر به مانند آن هم هست، و اگر جزء زائد مانند جزء اصلی باشد و غاذیه قادر بر تحصیل جزء اصلی باشد، لازم می‌آید که قادر بر تحصیل جزء زائد ـ هنگامی که دارای نیروی شدید و قوی است ـ باشد، بنابراین قوهٔ غاذیه همان نامیه و رُشد دهنده است جز آنکه در آغاز کار قوی بوده و وافی به وارد کردن عوض اصلی و زیادی ــ هر دو ــ بوده و سپس ضعیف شده و زیادی را وارد نمی‌سازد، بلکه اصلی را وارد می‌سازد؛ و آنچه دلالت بر این امر دارد اینکه: قوهٔ غاذیه در زمان انحطاط و پیری، کمتر از آنچه تحلیل می‌رود وارد می‌سازد و در زمان وقوف همانند آنچه تحلیل می‌رود وارد می‌سازد، پس وارد ساختنش هنگام وقوف، بیشتر از وارد کردنش وقت پیری و پژمردگی است، بنابراین جایز است که یک قوه، وارد کردنش

به‌واسطهٔ زیادی و نقصان مختلف باشد و این شکی قوی است.

در پاسخ این شک کننده گویم: اختلاف غایات طبیعی دلالت بر اختلاف قوا دارد، و غایت قوهٔ غاذیه هم مخالف غایت قوهٔ نامیه است، پس این دو قوه مغایر یکدیگراند.

بیان آن اینکه: غایت فعل غاذیه در وارد کردن عوض، بستن رخنه‌هایی است که از تحلیل واقع می‌شود؛ آیا نمی‌نگری که حیوان غذا را جز پس از استیلای حرارت گرسنگی بر معده، و بدن بر تحلیل رفتن نمی‌طلبد؟ این هنگام است که غذا را میل دارد؛ و غایت فعل نامیه تمدید و دراز کردن اعضا است بر نسبتی مخصوص، و زیادی وارد کردن عوض بر آنچه که تحلیل رفته در هر وقتی موجب زیادی رشد و نموّ و اَصل نموّ نیست، بسا هنگام که وارد کردن غذا بیشتر است و فعل نموّ کمتر، و بسیاری از اوقات کار برعکس است، زیرا ما بسیار مشاهده می‌کنیم که اتفاق می‌افتد بعضی از پسران و دختران هنگام بلوغ بیماری شدیدی پیدا می‌کنند به‌طوری که غاذیه از فعلش بازمی‌ماند، با این همه این بیمار رشد کاملی می‌یابد و قدّش بلند می‌شود، بلند شدنی که با قیاس با زمان گذشته متفاوت است، در این صورت وقتی تخالف در این دو قوه ـ اگرچه در بعضی اوقات باشد ـ واقع می‌شود، دانسته می‌شود که آن‌دو، ذاتاً متغایراند ـ به‌سبب شدت و ضعف تنها ـ چون اگر تفاوت به‌واسطهٔ کمال و نقص تنها بود، تخالف جز به این سبب واقع نمی‌گشت، ولی تخالف گاهی به عکس این واقع می‌شود، یعنی گاهی نموّ و رشد قوی می‌گردد و تغذیه نقص می‌پذیرد، و گاه دیگر تغذیه قوی می‌گردد و رشد و نموّ نقص می‌یابد، پس آن‌دو، ذاتاً دو متغایراند، به‌واسطهٔ تغایرشان از حیث فعل و غایت، پس آنچه را که مدّعی بودیم ثابت شد.

شک کردن و بینش دادن

برخی از مردمان مدّعی‌اند که غاذیه آتش است و بر آن دلیل آورده که غاذیه غذا می‌خورد و آتش نیز غذا می‌خورد، پس غاذیه آتش است؛ گذشته از اینکه صورت قیاس تباه است ـ چون استنتاج از دو موجبهٔ کلّی در شکل دوم واقع شده است ـ سخن آنان نیز باطل است که: آتش غذا می‌خورد، برای‌اینکه آتش غذا نمی‌خورد، بلکه تولّد پیدا می‌کند و به طبع خویش بالا می‌رود، و چون بالا رفت هوای سرد بر آن استیلا

و غلبه پیدا کرده و فاسد و تباهش می‌سازد، پس یک آتش غذا خورنده نیست، آری! فعل غایت، درپختن و تحلیل بردن و اِحاله، شبیه فعل آتش است.

و برخ دیگر از مردم معتقدند که: در اعضا سوراخها و منافذی است که قوه نامیه آنها را پُر می‌کند؛ این همان‌گونه که اشاره شد باطل است، برای‌اینکه پُر شدن اعضا موجب نموّ اعضا نمی‌شود؛ و نیز آن‌گونه که ابن‌سینا در کتاب شفا گفته و بعضی از اهل فضل آن را پسندیده‌اند نیست که: قوهٔ نامیه اتصال عضو را جُدا می‌سازد و در آن منافذ اجزای غذایی داخل می‌شوند؛ و همین‌طور در غذا خوردن، سخن نزد ما پسندیده است، زیرا جُدا شدن اتصال، بالذات دردآور است و محال است طبیعت و یا نفس، فعلی طبیعی را انجام دهند که اقتضای امری را کند که بالذات منافی با طبیعت جسمی که در آن است باشد، به‌گونه‌ای که موجب دوام درد شود، البته اگر آنجا قوه‌ای مدرِک باشد و ادراک، بدان بالفعل حاصل باشد، چنانکه بیانش در مبحث اینکه جدایی اتصال، بالذات دردآور است گذشت، زیرا یک قوه انجام دو فعل و اقتضای دو اثر منافی هم را نمی‌کند، بلکه واقعیت همان است که ما ارکان و پایه‌هایش را محکم ساختیم و گفتیم: رشد و نموّ، حرکتِ متصل در «کمّ» است و حرکت، معنایش خروج شئی است از قوه به فعل ـ به‌گونهٔ تدریج ـ و معنی تدریج در اینجا اینکه: متحرک را در هر لحظه و آنی، فردی دیگر از مقوله است، پس در حرکت نموّ، مقداری ثابت و مقداری دیگر که بر آن وارد شود نیست، خواه با مداخله باشد و خواه بدون مداخله.

۶
فصل
در علّت باز ایستادن قوایی چون نامیه و غاذیه هنگامی که مرگ فرا می‌رسد

نخست آنچه را که آنان در این باب بدان اقامهٔ دلیل کرده‌اند بیان کرده و سپس قاعده‌ای کلّی از علم الهی و فلسفهٔ کلّی را که خداوند به ما افاضه فرموده و بدان این مطلب و امثال این کشف و آشکار می‌شود بیان می‌داریم.

آنچه در باب باز ایستادن و وقوف قوهٔ نامیه گفته‌اند اینکه: کالبدها مخلوق از خون و نطفه (منیّ)اند، پس ناگزیر هر نوزادی جسمی تر و تازه است، چنانکه در جَنین‌هایی

که در شکم مادرانشان هستند مشاهده می‌شود، سپس خُرده‌خُرده خشکی بر آنها مستولی می‌شود، و دانستی که رشد و نموّ جز هنگام دراز شدن اعضا حصول پیدا نمی‌کند و این به‌سبب نفوذ غذاست در منافذ و سوراخها ـ چنانکه مشهور است ـ و این (رشد و نموّ) امکان‌پذیر نیست مگر آنکه اعضا نرم باشند، ولی اگر سخت و خشک باشند این امر امکان نمی‌پذیرد، از این‌روی رشد و نمو از آغاز تولّد تا پایان زمانی که اعضا سخت و خشک شوند ادامه دارد، در آن هنگام نامیه باز می‌ایستد؛ این آن چیزی بود که در سبب وقوف و باز ایستادن قوه نامیه بیان داشته بودند.

اما آنچه در وقوف غاذیه و وارد شدن اَجل گفته‌اند وجوهی چند می‌باشد:

وجه اول آنکه: قوّهٔ غاذیه قوه‌ای جسمانی است، بنابراین افعالش متناهی خواهد بود؛ این به نفوس فلکی نقض می‌گردد، چون آنها قوای جسمانی‌اند، به ویژه نزد یاران معلم اوّل (ارسطو) که قائلند: نفوس فلکی قوایی هستند که در اجسام آنها منطبع و نقش‌اند ـ با اینکه نزد آنان از جهت افعال نامتناهی‌اند ـ و اعتذاری که از جانب ابن‌سینا در آنجا واقع شده اینکه: آنها اگرچه جسمانی‌اند، ولی چون بر آنها نور عقل مفارق (مجرد) واقع می‌شود، بر افعال نامتناهی قوی و قادر می‌باشند؛ لذا شاگردش بهمنیار بدو نوشت: وقتی این جایز باشد، چرا جایز نباشد که قوای بدنی باشند ـ اگرچه متناهی باشند ـ مگر آنکه بر افعال نامتناهی ـ چون انوار عقل مفارق بر آنها وارد می‌شود ـ قوی و قادر باشند؛ از این اشکال پاسخ داده که: این محال است، چون بدن مرکب از طبایع متضاد است، پس از این پاسخ دانسته می‌شود که تکیه تنها بر وجوب متناهی بودن در قوای جسمانی درست نیست، بنابراین به حال تکیه‌گاه بر اینکه بدن، مرکب از اسطقساتی چند است نظر می‌افکنیم و در این‌باره تحقیق می‌نمائیم، لذا گوییم:

وجه دوم اینکه ابن‌سینا در کتاب قانون گفته: رطوبت غریزی باید پس از زمان وقوف کاستی گرفته و به کلّی انحلال پذیرد، و این به‌واسطهٔ استیلای حرارت است بر رطوبت غریزی ـ به‌واسطهٔ تحلیل ـ و چون رطوبت انحلال پذیرفت، ناگزیر از خاموش شدن حرارت غریزی می‌باشد، در این هنگام است که مرگ فرا می‌رسد؛ و ما از آن‌جهت که گفتیم رطوبت ناگزیر کاستی می‌گیرد، ناظر به سه امر است: نخست استیلا و غلبهٔ هوای محیط بدان، و آن به‌سبب حرارتش رطوبت را نابود می‌سازد؛

دوم معاونت و یاری حرارت غریزی از داخل بر آن؛ و سوم کمک و یاری حرکات بدنی و نفسانی.

اگر گفته شود: چرا جایز نباشد که غاذیه عوض آنچه از رطوبات تحلیل می‌رود وارد سازد؟

گوییم: گرفتیم این قوا در زمان پیری مانند آنچه را که در زمان جوانی وارد می‌سازد وارد سازد، جز آنکه تحلیل رفتهٔ در زمان پیری، از تحلیل رفتهٔ در زمان جوانی بیشتر است، و اگر چنین باشد آنچه را که غاذیه در این وقت وارد می‌سازد مساوی آن چیزی است که تحلیل رفته است و بلکه کمتر از آن، از این‌روی منتهی به نقصان و کاستی می‌گردد و این امر به فساد و بطلان و تباهی پایان می‌پذیرد؛ خلاصه آنکه هر چه زمان عمر درازتر باشد تأثیر خشک‌کننده‌های سه‌گانه زیاد تر و خشک شدن افزونتر و حرارت کمتر و ضعف غاذیه بیشتر خواهد بود و استمرار این امر منتهی به انقطاع شده و مرگ عارض می‌گردد.

امکان دارد پرسش کننده برگردد و گوید: مقدار تحلیل در زمان جوانی برابر با مقدار وارد در وقت جوانی است، پس اگر در زمان پیری مساوی آن نباشد، یا باید تحلیل برنده قوی‌تر گردد و درنتیجه تحلیل بیشتر گردد، و یا اینکه غاذیه ضعیف‌تر گشته و غذای وارد کمتر گردد؛ اوّلی باطل است، برای‌اینکه تحلیل برنده جز امور سه‌گانهٔ مذکور، یعنی حرارت داخلی و حرارت خارجی و حرکات بدنی و نفسانی نمی‌باشند، و این سبب‌های سه‌گانه وجودشان در زمان جوانی مانند وجودشان در زمان پیری می‌باشد، و اگر تحلیل برنده فزونی نیابد، محال است تحلیل ازدیاد پذیرد؛ دومی هم باطل است، برای‌اینکه غاذیه ضعیف نمی‌گردد مگر به‌واسطهٔ نقصان و کاستی حرارت، و حرارت کاستی نمی‌پذیرد مگر به‌واسطهٔ نقصان رطوبت، و چون کاستی رطوبت را به‌سبب ضعف غاذیه قرار دهیم، دَور لازم می‌آید و این محال است.

آنچه گفته‌اند که: تحلیل برنده ـ اگر چه در زمان پیری باشد ـ امور سه‌گانه‌ای‌اند که در زمان جوانی موجوداند، ولی زمان تأثیرشان در زمان پیری طولانی‌تر از مدّت تأثیر آنها در زمان جوانی می‌باشد، و این بدان‌جهت است که ضعیف گاهی از حیث اثر، از قوی قوی‌تر می‌باشد ـ البته اگر از حیث مدت از دیگری طولانی‌تر باشد ـ و چون چنین

است، بنابراین سبب‌های خشک کردن، تأثیرشان در پیری با دوام‌تر از تأثیرشان در جوانی است، پس خشکی در آن بیشتر از خشکی در جوانی است.

این گفتاری است که حاصل ندارد، برای‌اینکه دوام عمل همان‌گونه که در سبب خشک شدن حاصل است، همین‌طور در سبب واردکنندهٔ غذا هم حاصل است، و همان‌طور که دوام فاعل خشک‌کننده زیادی خشکی را می‌بخشد، همین‌طور دوام فاعل غذا دهنده هم زیادی رطوبت غذایی را که زایل‌کنندهٔ خشکی است می‌بخشد.

و نزدیک بدین وجه چیزی است که از سقراط نقل شد و آن اینکه: فعل حرارت غریزی در نطفه ـ هنگامی که در زهدان قرار گرفت ـ شباهت به فعل حرارت تنور در نانی که بر آن چسبیده می‌شود دارد، زیرا حرارت آن (تنور) در ظاهرِ نان فعلی را انجام می‌دهد به‌طوری که چیزی مانند پوسته پدید می‌آورد، سپس در باطن این پوسته عمل دیگری را که گداختن است انجام می‌دهد تا پختگی حاصل آید؛ حرارتی که در نطفه (منیّ) هست نیز این گونه است، نخست پوسته‌ای را ایجاد می‌کند و سپس این حرارت به‌حسب مقدار بدن نوزاد پخش شده و به‌حسب انبساطش در طول و عرض و عمق منبسط می‌گردد، هر که در جوهرش رطوبت کم باشد، صورتش به‌واسطهٔ فعل قوهٔ مصوِّره در شش‌ماه استکمال می‌یابد و هر که در جوهرش رطوبت فراوان و غالب باشد، صورت در زمان بیشتری تمامی می‌یابد، به‌طوری که زمان بارداری در زیادی، به‌حسب زیادی رطوبت تا سیصد و چهار روز می‌رسد، در آن هنگام نوزاد تولّد می‌یابد درحالی که رطوبت بر وی غالب و چیره است، از این‌روی توان برخاستن و راه رفتن را ندارد.

سپس این حرارت غریزی را که خداوند متعال در او قرار داده در خشک کردن رطوبات اعضا خرده خرده عمل می‌کند تا آنکه نخست آماده نشستن می‌شود و می‌نشیند، سپس بدون ایستادن و به حالت چهار دست و پا راه می‌رود، و پس از آن می‌ایستد و بعداً ـ پس از کم شدن رطوبات ـ راه می‌رود، و از این باب است که زمان راه رفتن کودکان تفاوت دارد، و حرارت غریزی در بدن حیوان هم این‌گونه عمل می‌کند تا آنکه رطوبتش به کلی نابود گشته و حرارت ـ به‌جهت نابود شدن آنچه که

بدان قیام داشت ـ خاموش گشته و مرگ در می‌رسد [۱]، پس سبب مرگ به عینه سبب حیات است؛ و این بدان‌جهت است که اگر حرارت غالب بر رطوبت نباشد، حیات حاصل نمی‌آید؛ سپس (گوییم:) از غلبهٔ حرارت بر رطوبت، نابودی رطوبت لازم می‌آید و از نابودی رطوبت نابودی حرارت، گویی که تقدیر الهی است که حرارت بر رطوبت غلبه داشته باشد تا نخست سبب حیات باشد و سپس سبب مرگ؛ این چیزی بود که از وی (ابن‌سینا) در شرح قانون نقل شده است، و سخن در آن نیز گفته آمد، بیندیش که اینجا جای اندیشیدن است، زیرا پس از مطالعه و بررسی درستیش دانسته می‌شود ـ به‌جهت بازگشتش بدانچه به زودی تحقیق و ثبوتش را بیان خواهیم داشت ـ.

وجه سوم آن چیزی است که در سخن محققان یافته‌ایم و آن اینکه: سببی که موجب مرگ تمام حیوانات است عبارت از عوض و بدلی است که قوه غاذیه وارد می‌سازد، و آن اگرچه در قیامش به جای آنچه از وی تحلیل رفته کافی است و به‌حسب کمیت زائد بر کفایت است، ولی به‌حسب کیفیت کافی نیست.

بیان آن اینکه: رطوبت غریزی و اصلی تخمیر و جوش زده و نخست در آوند غذا و سپس در آوند منیّ و پس از آن در زهدان و رَحِم پخته می‌شود، و آنچه را غاذیه وارد می‌سازد تخمیر نشده و جز در اوّلی نه در دوتای دیگر، پخته نشده و امتزاجش کمال پیدا نکرده و به مرتبهٔ عوض از آن نرسیده و جانشین آن، آن‌گونه که لازم است نمی‌تواند باشد، بلکه قوه‌اش از قوهٔ اوّلی ناقص‌تر می‌گردد، مانند کسی که نفت چراغ را کم کند و به‌جایش آب بریزد، پس مادام که کیفیت نخست اصلی در امتزاج یافته، بر کیفیت مکتسب و به‌دست آمدهٔ دومی غالب و چیره است، حرارت غریزی در زیادی و فروزش بوده بر امتزاج یافته بیشتر از آنچه تحلیل رفته وارد می‌گردد، لذا امتزاج یافته رشد و نموّ می‌کند، سپس اگر به‌واسطهٔ ظهور کیفیت دوم شدت و تندیش بشکند، حرارت غریزی می‌ایستد و توان این را که بیشتر از آنچه تحلیل می‌رود وارد سازد نخواهد داشت، و

۱. چون ثابت شده که اشیاء بر طلب خیرات و کمالاتشان سرشته شده‌اند، پس ناگزیر برخی از اشیاء به‌جهت طبعشان عملی را انجام می‌دهند که منتهی به فنا و بطلانشان می‌شود، بنابراین فعل حرارت غریزی از خشک شدن رطوبت ـ خرده‌خرده ـ جز استکمال نمی‌باشد، و چون استکمال پیدا کرد، علاقه و وابستگی و همراهی و مجاورت و آمیزشش قطع می‌گردد، این را نیک بفهم ـ اگر اهل فهمی ـ و از غافلانِ بی‌خبر مباش، «نوری»

چون دومی غالب و چیره گردد، امتزاج یافته انحطاط پیدا می‌کند و حرارت، ضعیف می‌گردد، به حدّی که هیچ اثر صالح و خوبی برای کیفیّت اوّلی باقی نمی‌ماند، در این هنگام است که مرگ، به ضرورت واقع می‌شود؛ پس از این مطلب روشن شد که رطوبت غریزی اصلی از آغاز تکوّن و پدید آمدنش به‌حسب کیفیت در نقصان و کاستی است و این همان سببی است که موجب فساد و تباهی امتزاج یافته است، و نیز از این دانسته می‌شود که اگر غاذیه نامتناهی باشد و عوض آنچه را که تحلیل می‌رود به‌طور مساوی نه به یک مقدار بلکه به مقدار آنچه تحلیل می‌رود، پیوسته وارد سازد، عوض، توان مقاومت مبدَّل را از حیث کیفی ندارد، اگرچه از حیث کمّی توان مقاومت آن را دارد.

گویم: این وجه نیز به جهاتی چند ضعیف و اقناعی (خشنودکننده و قانع‌سازنده) است:

اول اینکه: ما نمی‌پذیریم که مزاج منیّ قوی‌تر و برتر از مزاجهای موادّ حیوانی که پس از آن پدید می‌آیند می‌باشد، زیرا اگر مزاجش معتدل‌تر و برتر بود، باید کمالات نفسانی در آغاز بر او افاضه می‌گشت و درنتیجه دارای حیات و نطق بود؛ بطلان لازم ظاهر و روشن است.

دوم اینکه: مادّهٔ منیّ در بدن حیوان به صورت جزئی موجود نیست تا آنکه بعضی از امتزاج یافته بر مزاج منیّ باشد و بعض دیگرش بر مزاج وارد ـ عوض از آنچه تحلیل می‌رود ـ تا آنکه گفته شود: مزاج منیّ در کیف قوی‌تر است و مزاج وارد بر او ضعیف‌تر.

سوم اینکه: ما نمی‌پذیریم که مبنای خوب پخته شدن و تخمّر و جوش زدن (ور آمدن) و قوهٔ مزاج این است که حصولش در این آوندها باشد، زیرا بسا مزاجها است که وجودشان در غیر این مواضع اتفاق می‌افتد و از آنچه که در آنند قوی‌تر و محکم‌تر می‌باشند، چنانکه در حیواناتی که برخیشان نه به‌سبب توالد و از یکدیگر زادن بلکه به‌واسطه تولّد از برخ دیگر حصول پیدا می‌کنند مشاهده می‌شود، با این همه بسیاری از مزاجها که این‌گونه پدید می‌آیند، از مزاجهایی که از راه توالد پدید می‌آیند قوی‌تراند؛ بنابراین جایز است مزاجی را که قوهٔ غاذیه به جای عوض وارد می‌سازد، از مزاجی که به‌واسطهٔ تحلیل رفتن از جانب عوض‌دهنده‌اش کاستی و نقص می‌پذیرد، قوی‌تر و

محکم‌تر باشد؛ پس دلیلی بر ضرورت و لزوم مرگ اقامه نکرده است.

این وجوه سه‌گانه‌ای بود که در ضرورت و لزوم مرگ ـ با اشکالاتی که دارد ـ بیان داشته‌اند و ابن‌سینا به این وجوه سه‌گانه در کتاب کلیات قانون اشاره کرده و گفته: لازم است دانسته شود که حرارت در زمان پیری و وقوف، شروع در کاستی می‌کند، این امر به‌واسطهٔ خشک شدن هوایی است که محیط به مادّهٔ آن ـ یعنی رطوبت ـ بوده و نیز کمک حرارت غریزی از داخل و یاری حرکات بدنی و نفسانی که در زندگانی ضروری‌اند و ناتوانی دائمی و پیوستهٔ طبیعت از مقاومت با آن می‌باشد، برای‌اینکه تمام قوای نفسانی متناهی‌اند ـ چنانکه در علم طبیعی بر این امر اقامهٔ برهان شده است ـ پس فعلش در وارد کردن، و دائمی و پیوسته نمی‌باشد، این در صورتی است که این قوه نامتناهی باشد و پیوسته به‌طور مساوی ـ نه به یک مقدار ـ واردکنندهٔ آنچه تحلیل می‌رود باشد، ولی چون عمل تحلیل به یک مقدار نبوده و پیوسته در هر روز فزونی می‌یابد، عوض، توان مقاومت تحلیل برنده را نداشته و باید عملِ تحلیل، رطوبت را نابود سازد، مضافاً اینکه این دو امر، بر آماده سازی نقصان و کاستی، بازگشت به‌هم داشته و معاضد و یار یکدیگراند، و چون کار چنین است، پس به ضرورت باید مادّه نابود گردد و حرارت، خاموش و فرونشیند، به ویژه اگر به‌سبب نیاز مادّه، سبب دیگری بر خاموشی آن یاری و کمک کند، و آن عبارت از رطوبت غریب و بعیدی است که پیوسته ـ به علت عدم هضم ـ حادث و پدید می‌آید؛ پس علّت خاموشیش از دو وجه مشخص می‌شود: یکی به‌سبب فرو نشستن و فرو رفتن است و دیگری به‌جهت مخالفت کیفیت، زیرا آن کیفیت، بلغمی و سرد است و این، همان مرگ می‌باشد؛ پایان سخن ابن‌سینا.

آنجا که گفته: لازم است دانسته شود.... تا: یاری حرکات بدنی و نفسانی که در زندگانی ضروری‌اند؛ اشارهٔ به وجه دوم است؛ و آنجا که گفته: ناتوانی دائمی و پیوستهٔ طبیعت....تا: پس فعلش در وارد کردن دائمی و پیوسته نیست؛ اشارهٔ به وجه اوّل است؛ و آنجا که گفته: این در صورتی است که این قوه نامتناهی باشد.... تا پایان سخن؛ اشارهٔ به وجه سوم از وجوه سه‌گانه می‌باشد.

وجه چهارم اینکه: اگر اشخاص مردم تا بی‌نهایت باقی می‌ماندند، باید اشخاص و

اقوامی که وجودشان پیش از ما بود، مادّه‌ای را که از آن تکوُّن و پدید آمده بودند نابود می‌ساختند و برای ما مادّه‌ای باقی نمی‌ماند که از آن پدید آمده و تکوُّن بیابیم، و اگر برای ما مادّه‌ای باقی میماند، مکان و روزی باقی نمی‌ماند؛ و اگر گفتیم: ما و آنان که پس از مایند، پیوسته بر عدم باقی می‌ماندیم و پیشینیان پیوسته بر وجود باقی می‌ماندند ـ نه لاحقان و بعدی ها ـ (گفته می‌شود:) این منافی حکمت است، چون آنان به دوام و پیوسته بودنِ وجودی، از ما سزاوارتر نیستند، بلکه عدل، اقتضای این امر را دارد که همگان بهره‌مند از وجود شوند؛ بنابراین لازم می‌آید آن‌کس که به‌سبب وجود، پیشی دارد بمیرد تا وجود بعدی امکان‌پذیر باشد؛ این وجه نیز اقناعی و ضعیف است، چون دلالت بر وجوب مرگ برای یکایک از مردمان را ندارد.

وجه پنجم آنکه: اگر مرگ واجب و لازم نبود، جایز بود که ستمکار زورگو پیوسته در دنیا باقی بماند و شرّ و فسادش ادامه داشته باشد و مظلوم ستمدیده در دادخواهیش از ستمکار به او هیچ چشم داشتی نداشته باشد و این ناگزیر منتهی به فساد و تباهی می‌گردد؛ این وجه نیز ضعیف است و اقتضای وجوب مرگ را برای هرکس که در دنیا است نمی‌کند، درحالی که وجود ظالم ستمکار خالی از مصلحت و صوابدیدی نیست، چنانکه دوامِ نوع ظالم و ظلمش در این جهان جایز است ـ چنانکه می‌بینیم و می‌دانیم ـ دوام شخص و یا اشخاصی از آن نیز جایز است، مکافات و پاداش مظلوم از راهی دیگر غیر از مرگ ظالم امکان‌پذیر است.

وجه ششم آنکه: اگر مرگ و رستاخیز واجب و لازم نبود، باید متقیان و نیکان بدترین مردمان باشند، چون اینان در دنیا لذات را بدون عوضی رها کردند و این چیزی است که به فسق و بیرون شدن از راه حق و صلاح، و بر آوردن لذات و روی گردانیدن از غیر آنها می‌خواند و این کار ناگزیر شرّ و فساد است؛ این وجه نیز مانند دو وجه پیشین، از اسباب غائی مرگ است و چیزی از آنها نه بالذات سبب فاعلی است و نه غائی، درحالی که سخن ما در سبب ذاتی است که صلاحیت وسط بودن را در برهان دارد، و آن یا سبب فاعلی قریب می‌باشد ـ چنانکه در علم طبیعی است ـ و یا اینکه سبب غائی و یا فاعلی بعید می‌باشد ـ چنانکه در علم الهی است ـ و این وجوه سه‌گانه نه از اسباب فاعلیت طبیعی مرگ است و نه از اسباب غائی ذاتی، بلکه عرضیِ لاحق است و

عرضیِ لاحق جایز نیست که مبدأ برهان و بلکه خطا به و آنچه بدانها شباهت دارد باشد.

ما وقتی گفتیم: این امور از توابع غایت مرگ است نه عین آن، از آن‌جهت که غایت مرگ درواقع وجود نشأهٔ باقی و جاوید و رسیدن نفوس به منازل ذاتی خود و درجات و یا درکات خویش در سعادت و یا شقاوت می‌باشد، نه برای‌اینکه مادّهٔ زمین (خاک) برای تکوین و پدید آمدن باقیان ـ به‌سبب مرگ پیشیان ـ باشد و نه اینکه مظلوم و ستمدیده از ظالمِ ستمگر دادخواهی کرده و از وی انتقام بگیرد، و نیز نه اینکه به تلافی دردها و رنجهایی که صالحانِ پرهیزگار در دنیا کشیده‌اند می‌رسد، بلکه اینها از توابع لاحقِ مرگ است.

و چون ضعف و سستی این امور را دانستی، حال وجهی را که دلالت قاطع بر ضرورت و لزوم مرگ دارد بیان می‌داریم و آن اینکه: موجودات ممکنی به‌حسب احتمال عقلی یا مُبدَع‌اند و یا کاین [1]، و به عبارتی دیگر یا تامّ‌اند و یا ناقص، و مبَدع ناگزیر به‌سبب بقای سبب فاعلی و غائیش باقی خواهد ماند؛ ولی کاین، هر کاینی فاسد است (یعنی دارای کون و فساد است) چون آنچه که سببِ تامّ آن است، در وی حرکت و زمان داخل می‌شود، و هر حرکتی ناگزیر از انقضا و پایان‌پذیری است، و هنگام انقضای سبب و یا جزء آن، ناچار معلول مسبّب باید معدوم گردد، پس ناگزیر تمام آنچه که کاین است فاسد می‌باشد.

و شکّی نیست که کالبد حیوانات از امور کاین متجدّد و نو شونده است، پس آنها ناگزیر فاسد خواهند بود و مرگ بر آنها عارض می‌شود.

سپس گوییم: موجودات تامّ باقی خواهند بود، چون آنها از آن حیث پدید نمی‌آیند که مادّه و یا وسیله برای موجود دیگری باشند، از این‌روی نوعشان منحصر در شخصشان می‌باشد، ولی موجودات ناقص، از آن‌جهت پدید می‌آیند که طبعاً از ایشان

۱. مبدَع موجودی است که مسبوق به ماده و مدّت نباشد، عقول مجرد و نفوس، مبدعات حق متعال‌اند. اصولاً هر چه مرکب از غیر نباشد مُبدَع است، بنابراین عناصر اربعه هم در حال محوضت و خلوص از مُبدَعاتند؛ اما کاین، اسم فاعل از کون است ـ یعنی موجود ـ در مقابل فاسد، پس هر چه که موجود است و یا موجود شود و وجودش مسبوق به عدم باشد کاین است و به‌طور کلی بر تمام موجودات جهان اطلاق می‌گردد، و گاهی نیز بر محدثات به تنهایی اطلاق می‌شود ـ در مقابل مُبدَعات ـ «م»

موجود دیگری تکوین یابد، لذا اینها سببهای مُعدّ و زمینه‌ساز برای موجودات دیگر می‌باشند، بنابراین اگر فرض دوام و پیوستگی آنها شود، ناقص نخواهند بود، بلکه تامّ خواهند بود، درحالی که فرض ناقص بودنشان شده بود و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد.

بدان که مرگ طبیعی است [۱] ، نه برای‌اینکه اجسام توان و تحمّل دوام و پیوستگی را ندارند ـ چون دانستی آنها به‌گونهٔ تبدل و اِمداد فوقانی (امدادهای غیبی) ممکن‌الدّوام‌اند ـ و نه برای آن که قوهٔ غاذیه غذا را دائماً و پیوسته به‌حسب کیفیّت و کمیّت وارد نمی‌سازد ـ چون سستی این قواعد و همانندش را دانسته‌ای ـ بلکه از آن‌جهت که توجّه و انتقال قوا و نفوس از مرتبه‌ای در وجود به مرتبهٔ دیگر، دائمی و همیشگی است، و در علم الهی بر اثبات غایاتِ حرکات و افعال طبیعی اقامهٔ برهان شده است، و نیز در مباحث علل نیز برهان قائم است که غایت حقیقی که بر فعل مترتّب است، ناگزیر باید ذات فاعل ـ به‌ذات خود و جوهرش ـ بدان استکمال یابد، پس غایت در واقع بازگشت به فاعل دارد، و غایت عرضی از توابع غایت حقیقی است، یعنی از منافع مترتّب بر آن می‌باشد، مانند حصول فرزند برای قوهٔ شهوی و حصول موالید برای قوهٔ فلکی؛ اینها غایات عرضی‌اند؛ اما غایت حقیقی یا برای قوای نبات است که غذای حیوان می‌گردد، و یا برای قوای حیوان است به‌جهت حصول انواع غذاها و غیر آن برای انسان، و یا برای قوای انسان است، پس غایت قوهٔ محرّک بدنی، تحصیل مادّهٔ غذا و رُشد و نموّ برای بدن است، و غایت قوهٔ ادراک‌کننده تحصیل مادّهٔ قوّهٔ عاقله و یا قوهٔ نفسانی از متخیلات و موهومات و اوایل عقلیات است.

بنابراین نفس انسانی وقتی از قوه به فعل خارج گشت یا در سعادت عقلی مَلَکی است و یا در شقاوت [۲] شیطانی و یا دَرندگی و یا حیوانی است که طبعاً از این نشأهٔ به نشأهٔ دیگری انتقال پیدا می‌کند، و چون از این بدن رخت بربست، مرگ عارض می‌گردد و این همان اَجل طبیعی است که در کتاب الهی بدان اشاره شده که: کل نفس ذائقة

۱. چنانکه برای ناطقه مطبوع است، اگرچه برای واهمه مطبوع نیست. «سبزواری» ۲. یعنی آن کمال تکوینی است در جانب مظهریت قهر، اگرچه به‌حسب تکلیف نقص است، پس نفس، در جانب لطف و یا قهر از استعمال و در کارگیری بدن طبیعی بی‌نیاز می‌شود. «سبزواری»

الموت، یعنی: همه کس چشندهٔ مرگ است (۱۸۵ ـ آل‌عمران) و این غیر از اَجَل‌های ربودنیِ اِخترامی است که به‌سبب عارض شدن سبب‌های اتفاقی و راه زنی جَبری حاصل می‌گردد.

خلاصه آنکه مرگ طبیعی برای بدن است و معنایش مُفارقت نفوس است مر آن (بدن) را ـ مُفارقتی فطری و ذاتی ـ و رها کردنِ کارگیری بدن را، به‌جهت خارج شدنش از قوه به فعل، به‌حسب نشأهٔ دوم، و صیرورتش یا سعید و نیک‌بخت گردیدن که به‌ذات خویش خوشحال و مسرور است ـ مانند فرشتگان ـ و یا شقی و بدبخت شدنش که به آتش افروختهٔ الهی که بر دلها مسلّط شود سوخته می‌شود ـ مانند شیاطین و بدکاران ـ و یا اینکه به آمرزش الهی آمرزیده شده و دل از کینه‌ها و پرده‌ها سالم دارد؛ اما دیگر نفوس حیوانی، به آتش طبیعت، مادام که آسمانها و زمین برقراراند ـ مگر آنکه را که خدا خواهد ـ سوخته می‌شوند [1]، و از عذاب نجات پیدا کرده و از کیفر رهایی می‌یابند.

بنابراین مَثَل دنیا مانند مزرعه و کشتزار است و زِهدان زنان مانند زراعت و کشت، خداوند فرموده: نساؤکم حرث لکم، یعنی: زنان شما کِشتزار شمایند (۲۲۳ ـ بقره) و نطفه‌ها که در زهدانها ریخته می‌شود مانند بذر و تخم است که در مزرعه‌ها و کشتزارها می‌پاشند و زادن مانند گیاه و نبت است و روزگار جوانی مانند نشو و رُشد و روزگار کمال و میان سالی مانند نضج و پخته شدن و روزگار پیری مانند خشک شدن و بی‌حاصلی می‌باشد، و پس از این حالات ناگزیر از درو کردن است و آن مرگ می‌باشد، و زمان گور و صراط عبارت از خرمنگاه است، پس همان‌طور که در خرمنگاه هر جنسی از غلاّت و حاصلِ کشتها گِرد می‌آید و خرمنکوبی شده و پاک می‌شود و پوسته و کاه و برگ از دانه و مغز جدا و دُور انداخته می‌شود و بعضی از آنها برای چهارپایان علف، و برای آتش هیزم است و بعضیشان مغزهای خوب، همین‌طور در آخرت تمام اُمّت‌های اولین و آخرین از هر دینی گِردمی‌آیند: قل ان الاولین و الاخرین لمجموعون الی میقات یوم معلوم، یعنی: بگو پیشینیان و پسینیان همگی به وعدهٔ روزی

۱. یعنی نفس انسانی که متصف به صفات حیوانات صامت شده، آتش معنوی او را نمی‌سوزاند، بلکه به آتش طبیعت سوخته می‌شوند. «سبزواری»

معین فراهم آیندگانند (۴۹ و ۵۰ ـ واقعه) و روزی که باطنها و ضمیرها آشکار می‌شود، پنهانیها کشف و آشکار می‌گردد: لیمیزالله الخبیث من الطّیب و یجعل الله الخبیث بعضه علی بعض فیرکمه جمیعاً فیجعله فی جهنم، یعنی: تا خداوند پلید را از پاکیزه ممتاز کند و بعض پلید را بر بعض دیگر نهد و همه را توده کند و در جهنم قرار دهد (۳۷ ـ انفال) و ینجّی الله الذین اتقوا بمفازتهم لا یمسّهم السوء و لا هم یحزنون، یعنی: و خداوند کسانی را که تقوا داشته‌اند به‌واسطهٔ اعمالشان نجات می‌بخشد و مطلقا عذاب به ایشان نرسد و غمگین نشوند (۶۱ ـ زمر).

تمام اینها از بیان الهی در چندین جا از کتاب کریم و ارجمند او، و بیان پیامبرش صلی الله علیه و آله که فرمود: الدنیا مزرعة الآخرة، یعنی: دنیا کشتزار آخرت است، معلوم و مفهوم شده است؛ پس این بیان حکمتِ مرگ، به‌واسطهٔ برهان و قرآن است و مرگ، از جانب خداوند برای اولیا و دوستانش رحمت است و برای مؤمن تحفه و ارمغان، از این‌جهت است که اولیا و دوستان الهی مرگ را آرزو دارند، چنانکه خداوند برای نکوهش آن کس که بدون هیچ استحقاقی پنداشته از آن گروه است فرموده: قل یا ایها الذین هادوا ان زعمتم انکم اولیاء لله من دون الناس فتمنوا الموت ان کنتم صادقین، یعنی: بگو شما که دین یهود دارید! اگر گمان دارید از همه مردمان شما دوستان خدایید، اگر راست گویید، پس، آرزوی مرگ کنید (۶ ـ جمعه) و نفوس بشری و غیر بشری را سزاوار است که طبعاً آرزوی مرگ کنند، چون آنها (نفوس) مانند صنعتگران‌اند و کالبدها و اجساد مانند دکّان‌ها و اعضا و قوای آنها مانند آلات و ادوات، زیرا صنعتگر در دکانش برای غرض و هدفی کوشش می‌کند، و چون به هدفش رسید و آرزویش برآورده شد دکّانش را رها می‌سازد و آلات و ادواتش را به زمین انداخته و از عمل راحت می‌گردد؛ نفوس نیز وقتی آنچه را که مرادشان از پوشیدن لباس جسدی بود استحکام یافت و در آنچه برای آن آفریده شده‌اند از قوه به فعل خارج گردیدند، سرگرم و مشتغل به ذات خود می‌گردند و در آن حال این جسد بر آنها وَبال و سنگینی کرده و مانع از خروجش به منازل و معدن و اَصیلش می‌باشد، زیرا آن را معادنی همانند معادن طلا و نقره است ـ چنانکه در حدیث آمده است ـ بنابراین مرگ، از جانب خداوند متعال حکمت و رحمت است، چنانکه فرموده: ثم یمیتکم ثم یحییکم ثم الیه ترجعون، یعنی:

شما را می‌میراند و سپس زنده می‌گرداند و پس از آن به‌سوی او بازگردانیده می‌شوید (۲۸ ـ بقره) و بزرگ پیامبران حضرت ابراهیم خلیل علیه‌السلام فرموده: والذی یمیتنی ثم یحیین، یعنی: پروردگار جهانیان است که بمیراندم و باز زنده‌ام کند (۸۱ ـ شعرا).

۷
فصل
در تحقیق سخن در قوهٔ مُصوِّره

نخست آنچه را در این باره گفته شده نقل می‌کنیم و پس از آن آنچه که حق و درست است بیان می‌داریم و از آن هیچ آزرمی نداریم.

افضل متأخران گفته: قوهٔ مصوِّره نزد من باطل است، به‌جهت امتناع و محال بودن صدور این افعال از قوه‌ای که شعور و آگاهی ندارد.

ما پیش از این به چگونگی شعور و آگاهی قوا به‌ذات خودشان و بدان چه از ذاتشان صادر می‌گردد اشاره کردیم.

برخی دیگر که بر وی پیشی دارند گفته [۱]: این افعال و آنچه در روند این افعال که به قوای نباتی نسبت داده می‌شود، از فرشتگان صادر می‌گردد.

و پس از آنکه به اصناف و انواع فرشتگان الهی و چگونگی تأثیرشان به فرمان پروردگارشان دانا شدی، برایت روشن و آشکار خواهد شد که طبقات بالای آنان شأنشان برتر از این است که امثال چنین افعال پستی را به‌گونهٔ مباشرت ـ بدون استخدام حاجبان و پرده‌داران و پاسبانان ـ انجام دهند؛ و پیش از این بیان شد که قوای مباشر افعال متغیِّر ناگزیر جسمانی است، و قوه‌ای که معقولات و خیرات حِکمی و منافع کلّی را ادراک می‌نماید، آن قوه بالذات از امور جسمانی مفارق و جُدا است، بنابراین سخن، در قوای مُباشر بازمی‌گردد که چگونه این تصویرات و

۱. گویا غزالی است. و نزاع لفظی می‌باشد، چون مراد حکما از قوا، فرشتگان مدبّراند نه صافات که از فرشتگان مقرب و مهیمنانند، چون شأن آنان برتر از تدبیر مواد است، این در صورتی است که مراد از قوا، مبادی مفارق باشد نه مقارن و نه زمانی، یعنی متدلّیات به عرش الهی باشد، چون زمانی ها که به مواد تعلق دارند در آنها تدبیر می‌شود و محلهای تصرفات‌اند؛ این را نیک بفهم. «**سبزواری**»

تشکیلات (صورت دادنها و شکل بخشیدنها) را انجام می‌دهد؟

بیشتر از متکلمان تمام این افعال را بدون واسطه و مخصِّصی به خداوند نسبت می‌دهند، مانند اشعریان ـ به‌جهت جایز شمردنشان ترجیح فعل را از طرف اراده بدون ترجیح‌دهنده‌ای ـ و اشکالاتی را که در آن است پیش از این دانستی.

و برخی از آنان قائل به تولیدند [1]، مانند معتزلیان، و این نیز از توحید افعال بیرون است.

اصل اشکال در اینجا این است که [2]: جایز نیست خلقت اعضا و شکل و مقدار و وضع و زِبری و لطافت و سختی و نرمی آنها از قوهٔ مصوِّره صادر شده باشد، برای‌اینکه اجزای نطفه درواقع با هم تشابه دارند، پس قوهٔ موجود در آن نیز در تمام اجزایش ساری و جاری است، ولی یک قوّه در یک مادّه جز یک فعل متشابه را انجام نمی‌دهد، بنابراین لازم است شکلی که قوهٔ مصوِّره می‌بخشد شکل کُروی باشد، بنابراین مصوِّرهٔ حیوانی اگر یک قوه باشد، حیوان یک کُره (گوی مانند) خواهد بود و اگر متعدد باشد، هریک از آنها در بعضی از مادّه فعلی انجام می‌دهد که بعضی شبیه بعض دیگراند، در آنصورت تمام حیوانات کُراتی متعدد خواهند بود؛ این شبهه آنگاه قوی شد که معلّم اول (ارسطو) و پیروانش قایل شدند اعضای نطفه به هم متشابه‌اند، یعنی تنها به‌واسطهٔ جُدا شدنش از انثیین (بیضه‌ها) نه از تمام بدن، و اینکه هر جزء محسوسی از آن در نام و حدّ مشارک با کُلّ آن است.

بقراط و پیروانش قایلند که از حیث اجزا باهم متشابه نیستند، چون نطفه از تمام بدن خارج می‌شود، یعنی از گوشت که خارج می‌شود شبیه بدان است و از استخوان

۱. یعنی آنها از افعال تولیدی خداوند است. زیرا نزد آنان هر فعلی از فعل دیگر تولد می‌یابد، حقیقت آنکه تمامی به قوه و قدرت خداوند است و غیر او را استقلالی نیست، ولی معتزلیان قائلند که معلول در بقا به علت نیاز ندارد و گویند: اگر فرض عدم واجب شود، به هیچ ذره‌ای عدم او زیان نمی‌رساند، زیرا خداوند آن را در ذات و افعالش بی‌نیاز گردانیده است، ولی حکیم گوید: آنها وسایط جُود وَ بخشش او ـ به‌گونه آماده سازی ـ هستند نه به‌گونهٔ ایجاد و تولید، و اشعری به کلّی وسایط را ساقط کرده و سببیّت و مسببیّت را مطلقا باطل دانسته است. «سبزواری»

۲. یعنی اشکال اینکه مصوِّره داری شعور و آگاهی نیست، با اینکه فاعلِ افعال محکم متقن است، نزد ما مشکل نیست، چون اِحکام و اِتقان دلیل علم است ـ چنانکه در فعل طبایع مشاهده می‌شود ـ مضافاً آنکه ما علم حضوری را برای قوا اثبات نمودیم ـ چنانکه گذشت ـ پس اصل اشکال در اینجا این است که.... «سبزواری»

که بیرون می‌آید شبیه به آن است، و خارج شدنش از تمام اعضای بدن هم این‌گونه است، و این اعضا به‌جهت اختلاف حقایقشان ـ به‌سبب اختلاف اعضای جدا شدهٔ از آنها ـ باهم تشابه ندارند و با کُل هم تشابه ندارند و این امر بنابر چنین تقدیری روشن و ظاهر است؛ پس کُل، از حیث اجزا باهم تشابه ندارند، بلکه از جهت امتزاج باهم تشابه دارند، چون حسّ، بین آن اجزا امتیاز نمی‌دهد ـ اگرچه در نفس‌الامر و واقع بعضی از آنها از بعض دیگر امتیاز دارند ـ .

گویم: تعلیل در اختلاف اعضای حیوان به‌سبب اختلاف اجزای نطفه چیزی است که فایده‌ای در دفع اشکال ندارد، بلکه بدانچه از آن گریخته می‌شود بازمی‌گردد ـ با افزونی محال‌های دیگر ـ و آن اینکه نطفه، بالفعل حیوانی است که دارای اعضای تمام و کامل می‌باشد، و این بدان‌جهت است که اختلاف اجزای نطفه اگر به‌سبب اختلاف آنچه از آن جدا می‌شود ـ یعنی اعضا ـ باشد، این اختلاف نیز به‌واسطهٔ اختلاف اجزای نطفه خواهد بود و اختلاف اعضای حیوان هم به‌واسطهٔ اختلاف اعضای حیوان، و مستلزم دَور و یا تسلسل بوده و هر دو محال‌اند.

بدان که استناد اختلاف صور و أشکال مطلقا به مادّه و یا جزء مادی، از سست‌ترین گفتارهاست، زیرا مادّه در هر چیزی امری مبهم است و آن را قوامی جز به‌واسطهٔ صورتی که قائم بدان است نمی‌باشد [۱]، بنابراین استناد صور اعضا و اختلاف آنها در حیوان به نطفه در محال بودن، مانند استناد صور عالم و اختلافشان به هیولای مشترک نخستین است که در آن، جز جهت قبول اشیاء و امکان آنها ـ نه جهت فعلیت و تخصیص و وجوبشان ـ نمی‌باشد.

بسا بر این امر که: نطفه از حیث اجزا به هم تشابه ندارند ـ بدانچه بقراط و پیروانش بدان استناد کرده‌اند ـ استناد شود، چنانکه ابن‌سینا در فصل دوم از مقالهٔ یازدهم کتاب شفا حکایت کرده و گفته: آنچه اینان را بدین گمان کشانده سه امر است:

۱. چون اعضای حیوان اموری هستند که به‌واسطه نوع باهم اختلاف دارند، پس اختلاف جهات قابلی کافی نیست، بلکه در آنها ناگزیر از اختلاف فاعل و یا جهات فاعل است، چنانکه انواع مخالف هم که در عالم کبیر واقع‌اند در اختلاف آنها اختلاف استعداد مادّه کافی نمی‌باشد، بلکه مستند به قوابل مختلف می‌باشند که عبارت از ارباب انواع و مُثُل افلاطونی هستند، چنانکه حکمای خسروانی بدان قایل‌اند و مصنف قدس‌سره نیز هم، و یا مستند به جهات مختلف در عقل فعال می‌باشند، چنانکه مشائیان قایل‌اند. «ملا اسماعیل»

نخست فراگیری لذت است مر تمام بدن را، و اگر بیرون آمدن مَنیّ از تمام بدن نبود، باید لذت به عضوی که مَنیّ از آن خارج می‌شود اختصاص داشت.

دوم مشاکلت و مشابهت کُلّی است، زیرا اگر هر عضوی بخشی را نمی‌فرستاد، باید مشابهت به‌حسب یک عضو می‌بود.

سوم مشاکلت و مشابهت عضو فرزند است با عضوِ ناقص پدر و مادرش و یا عضو دارای بویایی و یا زیادتر.

گفته‌اند: چون ثابت شد که مَنیّ جسم است و از اجسامی ترکیب یافته که از حیث طبیعت باهم اختلاف دارند، بنابراین آنچه که از گوشت فرود می‌آید گوشت را تکون می‌بخشد و نازل از استخوان استخوان را، پس لازم نمی‌آید که حیوان مانند کُره باشد.

پاسخ از وجوه سه‌گانه:

نخست آن چیزی بود که از لزوم دَور و یا تسلسل گفته آمد.

دوم نیز آن چیزی است که بدان اشاره کردیم، یعنی مادّه آن چیزی است که شئی بدان بالقوه است و در هر چیزی، در ذات خود اَمری مجمل است و در جوهرش مبهم و برای آن (مادّه) بالفعل حصول نمی‌یابد مگر به مخصّصات خارجی، و سخن جز در سبب تخصیص مادّهٔ حیوانی ـ به‌سبب اختلاف صور اعضا ـ نمی‌باشد؛ و نیز در هر مرکّبی از اجزای مختلف غیر مشابه بهم، ناگزیر باید اجزای بسیط مشابه به هم پیدا شود و ناچار باید در هریک از آنها قوه‌ای بسیط، در ماده‌ای بسیط باشد که جز یک کار مشابه به هم را انجام ندهد، بنابراین لازم می آید که فعل آنها کُره باشد تا آنکه متولّد از مَنیّ، کُراتی باشند که بعضیشان به بعض دیگر انضمام یافته باشند.

وجه سوم اینکه ارسطالیس (ارسطو) در درستی این دلایل و صحّت این نظریات ـ یعنی اینکه مَنیّ از تمام اعضا نازل می‌شود ـ اشکال کرده و آن اشکال را با وجوه دهگانه بیان داشته که در کتاب شفا و شرح کلیات کتاب قانون گفته آمده است.

نخست اینکه: مشاکلت و مشابهت در ناخن واقع می‌شود ولی چیزی از (لذت از) آن خارج نمی‌گردد.

دوم اینکه: فرزند گاهی شبیه دنیای دورش می‌شود درحالی که او را زرعی نیست؛ حکایت کرده‌اند که یکنفر از سیاهپوستان دختری سفید پوست زائید و سپس آن دختر

فرزند سیاهپوست به دنیا آورد.

سوم اینکه: زرع را اعضای مرکب ـ از آن حیث که آلی هستند ـ نمی‌فرستند ولی در آنها مشاکلت و مشابهت واقع می‌گردد.

چهارم اینکه: اگر مَنیّ به آن صفت موصوف بود باید حیوان می‌بود، چون در آن از هر عضوی جزئی است و آن اجزاء اگر موضوع باشند و آنها را واجب تعالی وضع کرده باشد، پس مَنیّ، انسان صغیر است، و اگر مترتّب نباشد، چه چیزی آنها را ترتّب داده است؟

پنجم اینکه: اگر هنگام اِنزال مرد، زن هم انزال شود، در آنصورت در زهدان دو مَنیّ می‌باشد و هردو انسان‌اند [1].

ششم اینکه: مانع از زادن زن ـ وقتی که به تنهایی اِنزال می‌شود و در مَنیّ او این اعضا به‌گونهٔ تفصیل هست ـ چیست؟

هفتم اینکه: انسان گاهی نَر می‌زاید و سپس تغییر یافته و ماده می‌زاید، این به‌سبب استحاله مزاج و تغییر آن است [2]، و آن‌گونه نیست که گاهی از عضو خارج می‌شود در آن عضو نَر باشد و دیگرگاه که از آن خارج می‌شود عضو ماده باشد، و اگر این در نَر و ماده جایز باشد، در دیگر اجزاء هم به‌سبب مزاج ـ نه به‌سبب نقل جزء ـ جایز خواهد بود.

هشتم اینکه: بیشتر از حیوانات از غیر جنس خودشان تولّد پیدا می‌کنند [3]، بنابراین

۱. استاد علوم عقلی حقیر، مرحوم شیخ ابوالحسن شعرانی قدس الله سرّه السبحانی در ذیل آیه هشتم سورهٔ طارق پانویس ارزشمندی را که در این معنی فایده‌ای مهم دارد بیان داشته که برای خوانندگان گرامی نقل می‌کنیم، فرماید: مَنیّ از دو بیضه ترشح می‌شود، همین‌طور مایعات بدن از هریک از غُدّه‌ها ترشح می‌شود، ولی به‌واسطهٔ زیادی ترشح مَنیّ به‌جهت زیادی نزدیکی کردن، ضعفی در نخاع پدید می‌آید و از آن بیماریهایی پیدا می‌شود، از این‌روی مَنیّ به صُلب نسبت داده می‌شود،... و آیه شریفه دلالت بر آن ندارد که زن هم مَنیّ دارد، حقیقت آن که مانند مَنیّ مرد نیست.

متألّه سبزواری گوید: این ممنوع است و شاید یکی از آن‌دو، شرط پدید آمدن از دیگری باشد، و از این پاسخ وجه ششم خارج می‌شود «سبزواری» ۲. گمان من این است که سبب نَر و یا ماده شدن فرزند چیرگی و غلبهٔ یکی از دو مَنیّ است و مقهور بودن دیگری، پس اگر مَنیّ مرد بر مَنیّ زن غلبه کرده و آن را مقهور سازد و به کیفیتی که خود دارد متکیّفش سازد، مَنیّ زن به صفت مَنیّ مرد اتصاف می‌پذیرد. «سبزواری» ۳. مانند قاطر (استر) و در بعضی نسخه‌ها آمده که. از جنس خودشان تولّد پیدا می‌کنند نه از نوعشان. «سبزواری»

آن، این گونه که گفته‌اید امکان‌پذیر نخواهد بود.

نهم اینکه: گاهی حیوان یک جفت‌گیری می‌کند و از آن حیواناتی بیش از یکی تولّد می‌یابند، بسا که نَر و مادّه هم هستند.

دهم اینکه: شاخه درختی که تاکنون میوه نداده بریده می‌شود و کاشته می‌گردد و میوه می‌دهد، درحالی که لازم است میوه ندهد، برای آنکه درختی که از آن این شاخه برگرفته شده است میوه نمی‌دهد، و اجزای برگرفتهٔ از آن لازم است که میوه‌دار نباشند، مگر آنکه گفته شود: اجزای میوه آمیختهٔ با اجزای شاخه‌اند ـ چنانکه صاحبان خلیط و معتقدان به آمیزش می‌گویند ـ پس اگر اینچنین باشد، دُور نیست که در حیوان هم این‌گونه باشد، بنابراین نیاز ندارد که دانه و مَنیّ از هر جزئی بیاید، بلکه جزء یک چیز از بدن، در این امر کافی است، چون در آن تمام اجزا است؛ پس با این وجوه ثابت می‌شود که سبب فاعلی مشابهت، اختلاف صور مادّه نیست، بلکه قوهٔ مصوِّره است، به‌حسب استعداد ماده که از آماده‌سازی قوهٔ تغییردهنده حاصل می‌شود.

این وجوهی بود که ابن‌سینا از معلم اول (ارسطو) نقل کرده و دلالت بر آن دارد که مَنیّ، جوهری است که از حیث اجزا باهم مشابهت دارند، و در بیشتر آن وجوه برای بحث و گفتگو مجال و میدان هست، چنانکه علامهٔ شیرازی (قطب‌الدین) در شرح کلیات کتاب قانون انجام داده است، و شاید هدف معلم اول از این وجوه، ایراد سخن به‌گونهٔ براهین بر این مطلب نبوده است، بلکه هدفش مقابلهٔ وجوه مذکور است در عدم تشابه اجزای مَنیّ، با وجوه دیگری که با آن در بعضی از مآخذ و روشها مشارکت دارد، با اینکه مَنیّ از حیث اجزا با هم مشابهت دارند.

گویم حقیقت نزد ما چیزی است که بر آن برهان قائم است و برهان، بیشتر از این بهره می‌دهد و آن اینکه: مَنیّ [1]، در ذات خود، جوهری که در تحصّل نوعی خویش و در صورت طبیعیش دارای جوهریّت تامّ و تمام باشد ـ مانند دیگر جواهر معدنی و غیر معدنی ـ نیست، از این‌روی مانند دیگر رطوبات زائد، از آنچه بر آن است لحظه‌ای

۱. یعنی زائد بر آنچه معلم اول قایل است، اما برهان: پیش از این گفته آمد که مادّه در هر چیزی به‌گونهٔ ابهام و قوه، اخذ و اعتبار می‌شود، نه به‌گونهٔ تحصّل و فعلیّت، چون هر فعلیّتی از فعلیّت دیگر إبا دارد، این را نیک بفهم «آقاعلی مدرس»

باقی نمی‌ماند، پس حکمش در نارسایی تجوهرش از تمامی، حکم مادّهٔ نخستین را دارد، مگر به‌واسطهٔ آنچه بدان از صور اضافه می‌گردد و بدانها، موجودی نوعی گردیده و با همانها اتحاد پیدا نموده و به آنها انقلاب و دگرگونی می‌یابد.

اما آنچه را که خطیب رازی در مباحث (مشرقی) با دلیل به پا داشته که: مَنیّ از حیث اجزاء مختلف است ـ و پنداشته که آن از دلایل گفته شده قوی‌تر است ـ اینکه شکی نیست که مَنیّ زیادی هضم آخری (چهارمی) است و آن هنگام پخته شدن خون و آماده شدنش ـ آماده شدنی تمام ـ برای‌اینکه جواهر اعضا گردد می‌باشد، از این‌روی ضعفی که از پی بیرون ریختن مَنیّ حصول می‌یابد از ضعفی که از ده بار خون گرفتن حاصل می‌شود بیشتر است، برای‌اینکه آن موجب ضعف در جوهر اعضای اصلی می‌گردد، و چون چنین است، مَنیّ مرکّب از اجزایی است که هر کدام از آن اجزا از حیث استعداد نزدیک است که عضو مخصوصی گردد و این مقتضی آن است که مَنیّ، از جهت مزاج مشابهت به هم نداشته باشد، بلکه از حیث امتزاج مشابهت به یکدیگر داشته باشد؛ پایان سخن او.

گویم: این دلیل نیز از وجوهی چند ضعیف است:

نخست آنکه دانستی آنچه بالفعل تغذیه می‌شود از خوراکهایی که داخل بدن حیوان و غیر حیوان می‌شود نیست، و نیز چیزهایی که استحالات و هضم‌ها ـ از غذاهای بالقوه ـ برایشان حاصل می‌شود هم نیست، بلکه حیوان درواقع جز از جانب نفس خودش تغذیه نمی‌گردد، و جز بوسیلهٔ قوهٔ باطنش قوی نمی‌شود، و آنچه را که اغذیه و ادویه نامیده‌اند سبب‌هایی معدّه و آماده سازند تا بدن از مبدأ نفس خودش بدانچه که مناسبش می‌باشد ـ بنابر قیاسی که در معقول بالفعل و معقول بالقوه بیان داشتیم ـ منفعل گردد، و آن چیزی که معقول بالقوه نامیده شده هیچ‌وقت معقول بالفعل نمی‌گردد، بلکه زمینه‌ساز می‌شود تا برای نفس حالتی که معقول و عاقل بالفعل باشد حاصل گردد، همین‌طور در غذا و رشد و نموّ، بنابراین گوشت، گوشت و استخوان، استخوان و پی‌ها پی نخواهند شد مگر از جهت آنچه هیآت و اشکال نفوس و اوصاف و اجزای معنوی آنها و مقوّمات نفسانیشان آنها را اقتضا می‌کند، لذا از عالم ارواح معنوی ـ به‌واسطهٔ آماده سازی این حرکات و انفعالات و تحریکات مواد غذاها و غیر آنها ـ به

عالم اشباح صوری فرود آمده و آثارشان در اجساد و کالبدها آشکار و ظاهر می‌گردد.

دوم اینکه پذیرفتیم مَنیّ، حاصل از تفالهٔ هضم چهارم باشد، از کجا لازم می‌آید که تفالهٔ چیزی باید مانند آن و در استعداد نزدیک بدان باشد؟ آیا سرگین حیوان مانند حیوان است و یا عَرَق انسان همانند انسان می‌باشد؟

سوم اینکه پذیرفتیم مَنیّ، هنگامی که به مواضع اعضا اتصال دارد، همانند اعضا و در استعداد نزدیک به آن باشد، ولی پس از انفصال و جدایی و بیرون آمدن از آن عضو به مواضع دیگر، نمی‌پذیریم که بر آنچه بوده باقی مانده است، زیرا در آن صورت حافظ این اجزاء بر ترتیب و وضع و کیفیّتشان چه کسی است؟ اگر حافظ و نگهدارنده نفسِ پدر و مادر است، یک نفس چگونه تدبیر و اداره می‌کند؟ و بیشتر از یک بدن را چگونه اداره و حفظ طبیعی می‌نماید؟ درحالی که فعل نفس جز در یک بدن سرایت ندارد، پس اگر فعل نفس در نطفه ساری و جاری بود، نطفه نطفه نبود، بلکه حیوانِ دارای نفس بود؛ اما حصول ضعف هنگام اِنزال مَنیّ در جواهر اعضا، این دلالت بر آن ندارد که اصلاً دارای اجزای مختلفی می‌باشد، بلکه علّت ضعف، امری نفسانی است و از انفعالی که بر نفس ـ به‌واسطهٔ حصول لذت بدنی ـ وارد می‌شود پدید می‌آید، پس این سستی و شکست در دیگر اجزای حیوان هم پدید می‌آید، چنانکه هنگام ترس و بیم پیدا می‌شود، و بسیاری از امور نفسانی در بدن، اضطراب و آشفتگی به جای می‌گذارند و در قوا و اعضای اصلیِ آن سستی ایجاد می‌کنند؛ خلاصه آنکه مَنیّ، جوهری است که قابلِ اعضا می‌باشد و قابلِ چیزی ناگزیر باید خالی از آن چیز و ضد آن ـ هر دو ـ باشد تا آنکه تحصیل حاصل و یا اجتماع دوضد هم لازم نیاید و هر دو محال‌اند.

و نیز اینکه مَنیّ، رطوبتی سیّال و روان است، و در رطوبت سیّال امکان اختلاف هیآت و صفات و اوضاع، به‌گونه‌ای که بعضی از آنها از بعض دیگر امتیاز داشته باشند نیست تا آنکه صلاحیّت آن را داشته باشد تا وسیله‌ای برای اختلاف صور و آثار باشد، و پیش از این گفته آمد که اختلاف استعداد و «لااستعداد» از باب قوا و امکانات و نسبت‌هایی است که برایشان وجودی جز به‌گونهٔ تبعیت ـ نه استقلال ـ نمی‌باشد.

و آنچه را که پیش از فرو رفتن در تحقیق این مقام و اثبات قوهٔ مصوِّره برای اجساد نباتات و حیوانات لازم است بدانی اینکه: منسوب به مادّه و استعداد مادّه جایز نیست

که جز اموری جزئیِ شخصی و از خصوصیات زمانها و مکانها و اوضاع باشد، اما اموری که وقوعشان دائمی است و نیز خصایص انواع، ناگزیر باید به اسبابی فاعلی ـ به‌گونهٔ کلّی ـ نسبت داده شود.

و چون این امور بیان گشت ثابت می‌شود که اختلاف اشکال اعضا و خَلق و مقادیر و اوضاع آنها و همین‌طور بودن هر عضوی از اعضا بر صورتی خاص که بدان انسان و حیوان بهره‌مند می‌شود، یعنی از شکل دادنها و صورت بخشیدن‌ها، به ویژه آنچه در اعضای سَر از چشم و طبقات چشم (و پرده‌هایش) و بینی و دهان و دندان و زبان و دو لب و غیر اینها که می‌باشد، و نیز آنچه در هریک از آنها از منافعی که بعضی از آنها برای ضرورت و لزوم است و در بعضیشان برای راحتی و فضیلت و برتری و زینت، مانند کنارهٔ چشمان و سیاهی ابروان و فرورفتگی کف پاها، (اختلافشان) امکان ندارد که منسوب به مادّهٔ «مَنَوی» باشد، ـ چون از وجوه مذکور دانستی ـ و نیز ممکن نیست منسوب به مادهٔ سفلی و پست باشد ـ مانند طبایع جسمانی ـ چون فعل طبیعت جز بر یک روش و یک هدف و یا دو هدف نمی‌باشد، و امکان ندارد که در آن اهداف مختلف و خواستها و عزم‌های گوناگون باشد، بلکه ناچار باید به اموری نفسانی منسوب شوند که برانگیختهٔ از اهدافی بلنداند که منتهی به عالم عقلی و سرِّ سبحانی می‌گردند.

حال بازگشته و دوباره از نو آغاز کرده و سخنی کلّی می‌گوییم و آن اینکه: سبب فاعلیِ بدن حیوان یا امری است که نه علم دارد و نه ادراک، مانند طبایع و آنچه در حکم طبایع است، و یا اینکه امری است دارای علم و ادراک:

اوّلی محال است، به‌جهت گواهی هر فطرت سالمی بر اینکه فاعل این ترتیب شگفت و نظم استوار، محال است قوه‌ای باشد که دارای شعور و آگاهی نباشد.

دومی هم خالی از آن نیست که یا باری‌تعالی است ـ بدون واسطه ـ و یا بی‌واسطه:

اوّلی ـ با براهین قطعی و محکم و دلایل نقلی ـ محال است، چون ذات باری‌تعالی برتر از آن است که فعلِ جزئی متغیر دگرگون‌پذیر کاینِ فاسد (دارای کون و فساد) را انجام دهد، و هرکس که این انفعالات و تجددات و دگرگونیها را بدو نسبت می‌دهد، از کسانی است که حقیقت ربوبیت و معنی الهیت را نشناخته است: و ما قدروا الله حق

قدره، یعنی: خدای را چنانکه سزاوار شناختن او است نشناختند (۹۲ ـ انعام) و یا اینکه معنی فاعلیت و تأثیر را ندانستند که وجود هر معلولی از فاعل قریب خود مانند وجود پرتو است از شئی تابنده و سخن از سخن‌گو، نه مانند وجود ساختمان از سازنده، و برای آن‌کس که گامی راسخ و استوار در علم الهی و حکمتی که فوق علوم طبیعی است دارد شکی نیست که تمام موجودات از فعل الهی ـ بدون زمان و بدون مکان ـ می‌باشند، ولی به‌سبب تسخیر قوا و نفوس و طبایع، پس او است که زنده می‌کند و می‌میراند و روزی می‌دهد و هدایت می‌کند و گمراه می‌سازد، ولی مباشر و واسطهٔ در زنده کردن فرشته‌ای است که نامش اسرافیل است و واسطهٔ در میراندن فرشتهٔ دیگری است که نامش عزرائیل است و ارواح را از بدنها می‌گیرد، بدنها هم از غذاها پرورش یافته‌اند و غذاها هم از خاک پدید آمده‌اند، و مباشر روزیها فرشته‌ای است که نامش میکائیل است و مقدار غذاها و پیمانهٔ آنها را می‌داند، و مباشر و واسطهٔ هدایت فرشته‌ای است که نامش جبرئیل است؛ اما واسطه و مباشر اضلال و گمراهی فرشته نیست بلکه جوهری شیطانی است که نامش عزازیل است [1]؛ و هریک از این فرشتگان را یاوران و لشکریانی چند از قوا هستند که مسخّر و فرمانبردار اوامر الهی‌اند، و همین‌طور در دیگر از افعال خداوند سبحان؛ پس اگر او مباشر هر فعل پستی بود، باید ایجادش مر وسایط را که به فرمان او به‌سوی آفریدگانش نازل گردیده بیهوده و بی‌فایده باشد، و خداوند برتر از آن است که در کشور وجودش چیز بیهوده و بی‌فایده بیافریند، ذلک ظن الذین کفروا، یعنی: کافران و نعمت ناشناسان چنین می‌پندارند (۲۷ ـ ص).

دومی هم خالی از آن نیست که یا جوهری عقلی از عقول صریح و فرشتگان والامقام باشد و یا اینکه جوهری نفسانی باشد:

۱. اگر گفته شود: چرا ارکان و پایه‌های عرش چهاراند ـ چنانکه در اخبار آمده است ـ؟

گویم: نخست برای‌اینکه فعل عزرائیل در این عالم خاص است ـ برخلاف افعال فرشتگان چهارگانه ـ زیرا آنها در عوالم باطنی، در هریک به‌حسب آن عالم تا حضرت احدیت و نورالانوار موجوداند، دوم آنکه فعل شرّ مجعول بالعرض است نه مجعول بالذات، اما مظاهر و رقایق آن که در برخی از اوقات برای انبیا و اولیا ظاهر است، آنها از نفس خودشان قوی‌تر و آشکارتراند، زیرا در جانب نور و عقل و رحمت و نظایر اینها، ظاهر از مظهر قوی‌تر است، و در جانب ظلمت و جهل و غضب و امثال اینها، مظهر از ظاهر قوی‌تر است؛ توجه به نکته باریک آن بکن «سبزواری»

اوّلی هم مانند آنچه که گذشت باطل است، یعنی از آن حیث که فعل آن تغییر نمی‌پذیرد و به‌واسطهٔ آماده سازی و زمانها تکثّر نمی‌یابد، زیرا این جواهر از حیث ذات مباین و جُدای از ذات حق اول تعالی نیستند، برای‌اینکه پرتو خورشید او و تابش نورِ وی‌اند و ذاتشان در ذات او فانی، و انوارشان در نور وی مندرج و درنوردیده است.

دومی ـ یعنی اینکه فاعل بدن همان نفس است ـ خالی از آن نیست که فعلش نسبت به بدن یا فعلی اختیاری است که مسبوق به قصد و اراده و علمِ زائدِ بر ذاتش می‌باشد، و یا اینکه نیست:

اوّلی باطل است، برای‌اینکه هم اکنون با کمال علوممان چگونگی اعضا را در اَشکال و مقادیر و اوضاع و طبایعشان ـ مگر پس از پرداختن به تشریح ـ نمی‌دانیم، پس چگونه امکان دارد که گفته شود: ما در آغاز تکوین و پدید آمدنمان به این امور دانا و عالمِ بوده‌ایم و با قصد و اختیار بر آنها قادر؟ بنابراین بخش دومی باقی می‌ماند و آن اینکهَ: فاعل بدن و اعضا همان نفس باشد؛ این نیز خالی از یکی از دو اَمر نمی‌باشد، و آن اینکه یا فعلش در بدن به‌گونهٔ استقلال است و یا گونه‌ای از طاعت و خدمتِ فرمان الهی و ملکوت او؛ اوّلی محال است، زیرا نفس در وجود، استقلال ندارد، چگونه در ایجاد مستقل می‌باشد؛ چون نفس انسانی هنگام شکل‌پذیری اعضا و پدید آمدن صورت آنها درنهایت ناتوانی و نارسایی بوده و انسان در آن هنگام نه مالک سود است و نه زیان، و نه مرگ و نه حیات و نه زنده شدن پس از مرگ، و فاعل این شکل بخشی‌ها و صورت دادنها و ترتیبات، ناگزیر باید آفریدگار و خالق حکیم و مدبّری دانا باشد.

بنابراین از آن بخشها و احتمالات چیزی باقی نماند جز آنکه خالقِ این کالبدها و شکل دهندهٔ آنها و صورت بخششان و غذادهنده و رشددهنده و به وجود آورندهٔ آنها اَمر الهی است که نفس و قوای آن را که فرمانبردار ارادهٔ الهی و حکمت اویند در استخدام آورده است؛ و این نفس است که در اطوار و دگرگونیهای وجودی ـ آن‌گونه که خداوند به‌واسطهٔ امرش می‌داند ـ انقلاب و دگرگونی می‌یابد؛ بنابراین در برخی از اطوار شأن و کارش صورت دادن به مواد و اجسام است به صورتهایی که مناسب استعداد آنها است ـ چنانکه در زهدانها صورت می‌بخشد ـ و در برخی دیگر از نشآت و عوالم

شأنش صورت بخشی قوای حساس است به صور مناسبشان ـ با جوهر حسّ از محسوسات ـ که حکایت کنندهٔ عالم نور در عالم ظلمت است، و در طور دیگر شأنش صورت بخشی مدارک باطنی است به صور خیالات و اوهام، و در نشأه و عالم دیگر شأنش صورت دادن ذات موجودات است به صور حقایق و معانی الهی و علوم ربانی.

بنابر آنچه بیان داشتیم (یعنی مصوِّره مرتبه‌ای از مراتب نفس است) سخن بعضی از محققان مشائیان را در چگونگی تکون و پدید آمدن جَنین باید حمل بر این کرد که گفته: مادّه، آماده و مستعد یک امر است و آن نفس می‌باشد، ولی نفس دارای آلات و لوازم و قوای مخالف یکدیگر است که به گونه‌ای از اتحاد (در وی) متحد می‌باشند [۱]؛ پس لازم است که در مادّه، استعدادات بالقوهٔ مختلفی باشد که به نوعی از وجوه وحدت، اتحاد پیدا می‌کنند و آن، کیفیت مزاج می‌باشد، مانند اتحاد اشیائی که در آنها ترکیب است؛ سپس لازم است در هر قوه‌ای هیئت و شکلی‌هایی ترکیب پیدا نماید که آنها لوازم آن قوا بوده و به‌واسطهٔ آنها فعّال گردد، پس به‌سبب این شکل‌ها و آلات است که یک عضو تقسیم به اعضای فراوانی شده و به‌سبب اختلاف ترتیبات قوا، اوضاع این اعضا مختلف می‌گردد، یعنی همان‌طور که به‌واسطهٔ شکل‌هایی که در (عقل) اول و عقول فعال ـ یعنی معقولات ـ پدید می‌آید، بعدیهای آنها موجود می‌شود، و همان‌طور که این صور به‌گونهٔ لزوم در عقول نقش می‌گردد، همین‌طور در قوهٔ غاذیه نیز مثلاً صورت تشکّل انسان با واسطهٔ شرکت مادّه ـ به وجود این قوّه در مادّه ـ نقش می‌گردد؛ پایان سخن او.

مراد از آن برطرف کردن استبعاد است از صدور این افعال از نفس ـ به توسط قوا و شکل‌های آن ـ و سببش اینکه: تمام موجوداتی که پس از وجود واجب تعالی هستند، به وحدت خود مشتمل بر لوازم و شکل‌ها و معانی فراوانی به‌حسب مقام و مرتبهٔ خویش در وجود هستند که حکایت کنندهٔ سبب اوّل در واحد بودنش، و با وحدتش عین تمام صفات الهی و اسماء ربانی بودن را می‌کنند، و پیش از این دانستی که

۱. یعنی دارای وحدت جمعی است و مراد از آلات، ارواح بخاری و اعضا می‌باشد و مراد از لوازم، هیآت نوری است که در نفس به‌گونهٔ برتر در مقام کثرت در وحدت است و مراد از قوا، شئونات نفس است که مقام وحدت در کثرت دارد و آنها سایه‌های آن هیآت نوری‌اند «سبزواری»

باری‌تعالی تمام اشیاء ـ بدون تکثّر ـ می‌باشد [۱]، و همین‌طور هر چه که به او نزدیک‌تر است شدت وحدتش بیشتر و جامع بودنش مر معانی را بیشتر است، به‌طوری که هر موجودی در نفس خود عالَمی است که حکایت کنندهٔ عالَم ربوبی می‌باشد؛ پس نفس انسانی در ذات خودش تمام آنچه را که در بدن پراکنده و متفرق است و همین‌طور صور اعضا ـ از قوا و آلات ـ را جمع دارد، بنابراین اختلاف اشکال اعضا سایه اختلاف قوای مُدرِکه و محرِّکه‌اند که آلاتشان در دیگر اعضا به‌حسب پخش روحی که از قلب در اُورده و شرائین [۲] برانگیخته و جاری می‌شود پخش است [۳]، و این قوا نیز با اختلاف و شاخه‌هاشان، در وجود نفس جمع‌اند و نفس با آنها اتحاد دارد، مانند اتحاد عقل به معقولات بالفعل.

خلاصه آنکه قوای پائینی هنگام جدا شدنشان و فرودآمدنشان از قوای عالی شاخه شاخه شده و پخش می‌گردند و سپس افعال گوناگون را به‌حسب اهداف آن قوای عالی ـ از راه خدمت و اطاعت مر آنها را ـ انجام می‌دهند، اگرچه بدان اهداف و غایات شعور و آگاهی ندارند، چنانکه قوهٔ جاذبه و هاضمه و دافعه فعلشان را به‌جهت اهداف نفس در تدبیر و اداره کردنش مر بدن را انجام می‌دهند، درحالی که جاذبه و هاضمه را هیچ آگاهی و شعوری به استقلال، بدان اهداف نمی‌باشد، ولی به‌گونهٔ تبعیّت و

۱. یعنی او مصداق واحد اَحد است که بر وی از خیرات و کمالات آنچه بر تمام مصادیق متفرق و وجودات متشتت مترتّب می‌شود مترتب می‌گردد، و آیه و نشانه‌اش انسان کامل است که در وی چیزی مانند فرشته و چیزی مانند فلک و چیزی مانند حیوان و چیزی مانند نبات و چیزی مانند طبایع و جمادات و غیر اینها ـ با اینکه واحد است ـ می‌باشد، و این همان کثرت در وحدت است، و پنداشته نشود که بسیط تمام اشیاء است یعنی وحدت در کثرت است، چون این مقام فعل است و آن مقام ذات، و این علم فعلی است و آن علم عنایی ذاتی، و این چیزی است که بسیاری بدان می‌رسند و آن چیزی است که اندک بدان می‌رسند، بلکه به اعتقاد مصنف قدس‌سره جز ارسطاطالیس بدان نرسیده است؛ و در جای دیگر گوید: در روی زمین کسی را که بدان علم حاصل کرده باشد ندیدم، اگرچه چنین نیست، چون عرفای بزرگ به هر دو مقام رسیده‌اند به‌طوری که از اصطلاحاتشان. شهود مفصل در مجمل و شهود مجمل در مفصل می‌باشد. «سبزواری» ۲. اورده یعنی رگهای غیر جهنده، رگهایی که خون را به قلب برمی‌گردانند، سیاهرگها، شرایین یعنی رگهای جهنده، سرخ رگها، رگهایی که خون را از قلب به دیگر قسمتهای بدن می‌رسانند. «فرهنگ عمید» ۳. در این سخن تسامح فرموده است، چون روحی که آلت قوای مدرِکه و محرکه است روح نفسانی دماغی است و آن در اعصاب است نه در اورده و شرائین، چون در آن‌دو، روح حیوانی قلبی و طبیعی کَبدی است، و چنانکه تصریح دارند ارواح سه گونه‌اند، ولی چون روح نفسانی اصلش روح حیوانی است و از قلب به مغز و دماغ بالا می‌رود، در آن تسامح شده است. «سبزواری»

اتصال به نفس می‌باشد؛ در قوای ادراکی هم همین گونه است، برای‌اینکه قوهٔ شنوایی و قوهٔ بینایی فعلشان را به‌جهت اهداف نفس انجام می‌دهند و ادراکشان عین ادراک نفس است، و نفس را در ذات خودش [1] ، شنوایی و بینایی و بویایی و چشایی و لمس است، از این‌روی از آن [2] (نفس) این ادراکات در حال خواب ـ هنگام بیکار شدن این حواس ظاهری ـ صادر می‌گردد؛ پس هریک از این مشاعر اگر فعلی انجام می‌دهند، به‌جهت خدمت و طاعت نفس ـ به‌حسب فطرت و جبلّت ـ می‌باشد، بنابراین حکم قوّهٔ مصوِّره در صورت بخشی اعضا و شکل دادن به آنها به‌حسب اهداف نفس و نیازها و درخواستهای وی می‌باشد.

کسی را نرسد اعتراض کند که: قوهٔ مصوِّره قوه‌ای است جسمانی و وی را آگاهی و شعوری بدین اهداف نمی‌باشد، بنابراین چگونه این افعالی را که بر آنها این اهداف مترتّب می‌گردد انجام می‌دهد؟ درحالی که جز برای آن فواید و غایات آفریده نشده است؟

چون پاسخش این است: آن قوه‌ای است که قوهٔ دیگری که فوق آن است وی را در خدمت آورده و آن نفس می‌باشد؛ و اگر باز گشته و گوید: ما می‌دانیم که نفوسمان شاعر و آگاه بدان اهداف و منافع و مصالح نیستند؛ گوییم: نفس تو مادام که بالقوه و در حدّ نقصان و نارسایی است، حکمش حکم آن قوهٔ مصوِّره‌ای است که فعلش را به مباشرت و وساطت، برای خدمت و طاعت به قوهٔ دیگری که فوق خود است انجام می‌دهد، و اگر ما فرض کنیم که نفس تو از مرز قوه و نقصان به مرز فعلیّت و کمال خارج شده است، هر آینه به نور بصیرت مشاهده خواهی کرد که وی دیگر قوایی را که

۱. فقرهٔ پیشین در مقام وحدت در کثرت برای نفس بود و این مقام، کثرت در وحدت برایش می‌باشد، پس نفس نیز تمام قوا بدون تکثّر می‌باشد. «سبزواری» ۲. گفته نمی‌شود: آنچه در مقام تعقّل از دیدنیها و شنیدنیها و غیر اینها که ادراک می‌گردد صوری خیالی‌اند که قوی شده‌اند، و نه اینکه در ذات نفس چشم و گوش و غیراینها است.

چون گوییم: مراد ما از دیدن جز آنچه که نزد آن از نور و رنگ و غیراینها از دیدنیها به این شدتی که در این دیده حضور دارد نمی‌باشد، و مرادمان از شنیدن جز آنچه که نزد آن از صدا، همین گونه که در این گوش حضور دارد نمی‌باشد، و همین‌طور در باقی، حال اگر خواستی آن را خیال بنام، برای‌اینکه خیال در این حال در ذات خودش همان قواست و آن، مرتبه‌ای از نفس می‌باشد، حال اگر یکی از این حواس خیال نامیده شود و محسوسات متخیلات، ما در نام و نامیدن هیچ بحث و نزاعی نداریم. «سبزواری»

از هواداران و خدمتگزاران وی‌اند ـ برای اهداف و مصالحی حِکمی که در آنها صلاح شخص و یا نوع او می‌باشد ـ در خدمت گرفته است، یا به‌حسب نشأهٔ طبیعی و یا نشأه‌ای دیگر.

بنابراین آنجا که گویندهٔ مذکور گفته: مادّه برای یک امر آمادگی دارد و آن نفس است، مراد او از مادّه، مَنیّ می‌باشد و از استعداد، استعداد بعید است که از شأن آن اینکه به‌واسطهٔ انفعالات و استحالات فراوانی که برآن خُرده خُرده وارد می‌گردد استعدادِ قریب می‌یابد، برای‌اینکه آنچه از آثار نفس بر آن افاضه و ریزش می‌شود جز صورتی که حافظ ترکیب او از فساد و تباهی است نمی‌باشد، اما شأن و کار آن صورت این است که قوی شده و تکامل پیدا کرده و اشتداد می‌یابد تا آنکه به مرتبهٔ فوق خود می‌رسد، و سخن در آن مرتبه از صورت هم این‌گونه است.

و اینکه گوید: ولی نفس دارای آلات و لوازم و قوای مخالف یکدیگر است که به‌گونه‌ای از اتحاد (در وی) متحد می‌باشند؛ مرادش از آن، اختلاف درجات نفس و مقاماتش می‌باشد، پس هرچه از آلاتِ نفس و قوای آن که آمادگی می‌یابند، آن آلات و قوه، فعل آنها را پیش از حدوثِ در کار گیرنده‌شان (یعنی نفس) انجام می‌دهند، البته به‌گونه‌ای که شایستهٔ افاضهٔ صورت دیگری که در کار گیرد و غالب بر آن باشد گردد ـ بدون آنکه نافرمانی و سرکشی در سرشتشان باشد ـ و همین‌طور تا آخرین مرتبه از مقامات نفس، و این همان دینِ الهیِ فطری است که هر قوه‌ای بر آن سرشته شده تا فعل وی را به‌گونه‌ای انجام دهد که مطلوب وی مخالف مطلوب آنچه فوق او است نباشد، بلکه با او همسو و همگام بوده و هدف او را پیروی کرده و در راه او گام گذارد.

پس با این پاسخ اشکالی که شده بود ـ یعنی مصوِّره اگر از قوای نفس باشد لازم می‌آید که آلت، پیش از حدوث در کار گیرنده‌اش ـ یعنی نفس ـ فعل انجام دهد ـ برطرف می‌گردد، برای‌اینکه آن قوه پیش از افاضهٔ نفس، موصوف به این نبود که آلت نفس است، بلکه به منزلهٔ صورت و یا کمال اول ـ مانند دیگر قوای حیوانی و یا نباتی که پیش از نفس انسانی پدید می‌آیند ـ بود، زیرا صورت حیوانی و بلکه صورتی که پیش از آن بوده، یعنی صورت نباتی وقتی در مادّهٔ بدن پدید می‌آید، شکی در این نیست که افعالی را نه به‌گونهٔ واسطه بودن بلکه به‌گونهٔ استقلال و ریاست انجام می‌دهد،

و چون کمالش اشتداد یافت و ذاتش قوی شد و به مقام ناطقگی رسید و با آن اتحاد پیدا کرد، ذاتش دگرگونی یافته و مقهور و فرمانبردار فرامین الهی گردیده و هر چه انجام می‌دهد خدمت و طاعت به این جوهر عالی می‌باشد، و این مراد از آن چیزی است که گفته: نوعی از اتحاد پیدا می‌کند، چون نفس انسانی به‌عینه کلیات و جزئیات را ادراک می‌کند و احساس می‌نماید و حرکت می‌کند و غذا می‌خورد و رشد می‌نماید و تولید می‌نماید و مزاج را حفظ می‌کند؛ خلاصه آنکه به‌ذات خودش تمام آنچه را که صورت جمادی و نفس نباتی و نفس حیوانی انجام می‌دهد انجام می‌دهد، پس او به وحدت خودش تمام این جواهری می‌باشد که در خارج پدید می‌آیند و هریک از آنها در هویت و ذات خودشان نوعِ مستقل و تامّی هستند.

و آنجا که گفته: پس لازم است که در مادّه استعدادات بالقوهٔ مختلفی باشد که به نوعی از وجوه وحدت، اتحاد پیدا می‌کنند وآن، کیفیت مزاج می‌باشد، مرادش از این سخن آن نیست که در مَنیّ، استعداد افاضهٔ تمام این قوا و آلات نفسانی و لوازم آنها در نخست و در آغاز کونِ وجودی هست تا بر او اشکال شود که: استعداد نطفه برای قبول نفس ناطقه و قوای آن، جز پس از آنکه بدنِ انسانی گردد حصول نمی‌یابد، و بدن انسانی گردیدنش جز بعد از وجود این قوا و آلات و لوازم حاصل نمی‌گردد.

حال از آنچه بارها بیان داشتیم دانستی که امکانات و استعدادات قریب پیوسته تابع صور و کیفیاتی هستند که بالفعل موجود می‌باشند، پس آنچه که قوه و استعداد بدان (قوه و استعداد) است چیزی است غیر از نفس قوه و استعداد و غیر از «مستعدله ـ آماده‌کننده برای آن» و «مقوّی علیه ـ نیرودهندهٔ بر آن»؛ ولی لازم است که مناسب با آن بوده و در راه آن باشد، مانند اجزای حرکت که هر جزء پیشیِ آن موجب استعداد و آمادگی لاحق می‌گردد، پس مرادش این است که مَنیّ جوهری است که از شأنش آن که به‌سبب وارد شدن انفعالات و دگرگونیها، گونه‌ای می‌گردد که بر آن استعدادات پی‌درپی وارد می‌شود و در پایان آن وارد شدنها منتهی به بدنی انسانی می‌گردد که در وی اعضای گوناگونی بوده که تمام آنها به یک عضو که قلب است ارتباط پیدا می‌کنند، و نسبت قلب به دیگر اعضا مانند نسبت نفس است به دیگر قوا، و این استعداداتی که بالفعل متکثّراند و در قلب و اعضا پراکنده، هنگامی که بالقوه‌اند بازگشت به یک استعداد دارند

و آن استعداد، مبدأ دیگر استعدادها ـ به‌گونهٔ قبول ـ می‌باشد، همچنان که جوهر نفس مبدأ دیگر صور و فعلیات ـ به‌گونهٔ فعل ـ می‌باشد و آن، همان مزاج نطفه است.

و این بدان‌جهت است که نطفه لازم است بر مزاجی باشد که از هر جهت اعتدال داشته و در آن هیچ جانبی از جانب دیگر قوی‌تر و فعلیّت هیچ طرفی غیر فعلیّت طرف دیگر نبوده و مادّه‌ای عاری از تمام قوا و کیفیّات بوده تا قابل صورت کمالی که از آن صورت تمام اطراف و اضداد صادر می‌شود ـ مانند جذب و دفع و شهوت و غضب و محبت و نفرت و افعال مختلفی که بعضی از آنها از باب طبع است و بعضیشان از باب حسّ و محسوس و بعض دیگر از باب عقل و معقول ـ گردد، چون اگر در مادّه، فعلیّت چیزی از طبایع و صور بود، در قوهٔ مادّه قبولِ کُل نمی‌بود، از این جهت است که نطفهٔ انسانی از ضعیف‌ترین اشیاء جوهری می‌باشد.

و آنجا که گفته: همان‌طور که به‌واسطهٔ شکل‌هایی که در (عقل) اول و عقول فعال ـ یعنی معقولات ـ پدید می‌آید، بعدیهای آنها موجود می‌شود؛ مرادش از آن همان چیزی که ما بدان اشاره کرده‌ایم، یعنی: هر قوهٔ فعّالی به وحدت تامّ خودش مشتمل بر حقایقی چند است که از آن به‌گونهٔ کثرت و تفصیل صادر می‌گردد ـ اشتمال دریا بر قطره‌های دریا و اشتمال کوه بر ریگ و سنگ [۱] ـ .

و آنجا که گفته: و همان‌طور که این صور به‌گونهٔ لزوم در عقول نقش می‌گردد، همین‌طور در قوهٔ غاذیه نیز مثلاً صورت تشکّل انسان با واسطهٔ شرکت مادّه نقش می‌گردد؛ مرادش از آن این نیست که اشکال اعضای انسان بالفعل در این قوه نقش شده است تا آنکه بر وی این اشکال وارد شود که: اتفاق‌نظر دارند آن قوه فاقد شعور و آگاهی و ادراک است، پس چگونه نفسی که از وی قوی‌تر است علم به آن اشکال و هیآت ـ مگر پس از پرداختن به تشریح ـ ندارد؟ بلکه مرادش از آن اشتمال آن قوه است بر حیثیات و جهاتی که با آن اشکال و صور متناسب‌اند، چون آنها مانند واسطه‌اند و در افاضهٔ آن امور از مبادی مانند خلیفه و جانشین‌اند، و واسطه ناگزیر باید نایب مناب مبدأ اصل ـ در اینکه آنچه از وی صادر می‌شود به‌گونهٔ برتر و عالی‌تر است ـ باشد.

بدان که ما قائل نیستیم اوّل تعالی و عقول فعال محلّ ارتسام صور معقولات

۱. بلکه مانند اشتمال عقل بسیط اجمالی بر عقول تفصیلی. «سبزواری»

می‌باشند، بلکه قائلیم هر عاقل بالفعلی با معقولات متحد می‌باشد [۱]، چنانکه برخی از پیشینیان قائل به این آمراند و ما پیش از این آن را به‌گونهٔ محکم و استوار چنان بیان داشتیم که در آن مجال هیچ شک و شبهه‌ای نمانده است؛ پس از این بیان ثابت شد که در هر قوهٔ عالی، تمام آنچه که پائین‌تر از آن است ـ به‌گونه‌ای برتر و بسیط تر ـ یافت می‌گردد؛ و حکما اتفاق نظر دارند که آفرینندهٔ تمام موجودات یک ذات بسیط است که درنهایت وحدت و بساطت بوده و با چنین بساطت استوار شدید، خالق کالبدها و اعضای حیوانی می‌باشد؛ اگر خواهی (این مطلب برایت اثبات و روشن گردد) بدانچه در باب عنایت حق تعالی به اشیاء بیان داشته‌اند مراجعه کن و یا کتابِ منافعِ اعضاء جالینوس و کتاب بقراط و افلاطون و دیگر کتابهای تشریح، تا بدانی که آنان در این قضیه هم آهنگ‌اند که فاعل کالبدها و اعضاء، خداوند سبحان است، و این منافی اثباتشان مر وسایط عقلی و قوای نفسانی و آلات طبیعی ـ به‌حسب جریان قضای الهی و قَدر او ـ نمی‌باشد، چون شیوهٔ حکیم مباشرت و عهده‌داری رُفت و روب و دفع فضولات و کثافات و خاکروبه نیست، بلکه فعلِ خاص او حُکم و اَمر و هدایت و قضاوت و فرودآوردن و روان کردن، بدون حرکات و انفعالات می‌باشد، پس هرکس که وسایط را از افعال آنها عزل و جُدا سازد، عظمت خداوند را آن‌گونه که شایسته‌اش هست ارج ننهاده است، چنانکه فرمود: و ما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله علی بشر من شئی.... الایة، یعنی: خداوند را چنانکه سزاوار شناختن او است نشناختند که گفتند: خدا بر بشری چیزی نازل نکرده است، بگو: کتابی را که موسی بیاورد و برای مردمان نور و هدایتی بود که نازل ناکرده که آن را جزوه‌ها می‌کنید و چیزهایی را که نه شما و نه پدرانتان نمی‌دانستید یاد گرفتید؟ بگو خدای یکتا، و بگذارشان که در پرگویی خویش بازی کنند (۹۲ ـ انعام).

روشن کردن و صورت دادن بیشتر

بدان که صور جزئی جسمانی حقایقی کُلّی‌اند که در عالم امر الهی و قضای او موجوداند، چنانکه فرمود: و ان من شئی الا عندنا خزائنه و ما ننزّله الابقدر معلوم، یعنی:

۱. آن اتحاد در اینجا درنوردیده شدن وجود کُل است در بسیط حقیقی. «سبزواری»

هر چه هست خزینه‌های آن نزد ما است و آن را جز به اندازهٔ معین نازل نمی‌کنیم (۲۱ ـ حجر) بنابراین خزاین عبارت از حقایق کلی عقلی است، و هریک از آنها را رقایقی جزئی است که به‌واسطهٔ سبب‌هایی جزئی و قَدری، از مادّهٔ مخصوص و وضع مخصوص و همین‌طور زمان و اَین موجوداند، پس حقایق کلی نزد خداوند به اصالت موجوداِند و این رقایق حسّی به حکم تبعیّت و اندراج موجودند، بنابراین حقایق [1]، با کلّیاتشان در وجود عِلوی الهی خود انتقال‌پذیر نیستند و رقایق آنها به حکم اتصال و اِحاطه و شمول و فراگیری دیگر مراتب تنزّل پیدا کرده و در قالب‌های اشباح و اجرام تمثّل می‌یابند، چنانکه پیش از این در معنی فرود آمدن فرشتگان بر خلایق به فرمان الهی گذشت؛ و رقیقه همان حقیقت [2] است ـ به حکم اتصال ـ و تفاوت به‌حسب شدت و ضعف و کمال و نقص می‌باشد.

آیا به حضرت عزرائیل و قیام حقیقت کلّی او در حضور خداوند متعال و حمل کردنش مر یکی از ارکان و پایه‌های عرش اعظم الهی را و بلندی منزلت و حضورش را نمی‌نگری که هیچ‌وقت از مقام خودش دور نمی‌شود؟ ولی رقایق و لشکریانش به حکم احاطه او بوده و فرود آمدنها و تصرفاتش در آنچه تحت او است، قائم به نفوس خلایق می‌باشد؛ پس هر نفسی را رقیقه‌ای از حقیقت کلی او است که آن مباشر و واسطهٔ قبض و گرفتن آن نفس، و عمل‌کننده برای آن، به شکل عملش از جذب غذاها و مجرد ساختن علوم از محسوسات آنها و برهنه کردن محسوسات از مواد جزئیشان می‌باشد، درحالی که او در مقام اصلی خویش در حضور خداوند متعال بوده و هیچ‌کاری وی را از کار دیگر بازنمی‌دارد.

حقیقت کلی جبرئیلی هم از عالم اَمر الهی این گونه است، یعنی در حضور

۱. آنها ارباب انواع‌اند و چون موجودات تامی هستند حالت منتظره نداشته و نقل و جابه‌جایی در آنها نیست و از مقام خودشان جُدا نمی‌شوند، ولی به حکم احاطه‌ای که به مراتب پائینِ خود دارند، این مراتب و رقایق، نازل و پائین آمدنی است، مانند نزول حقایق و پائین آمدنشان، و این همان معنی فرود آمدن فرشتهٔ مقرب است، پس کلمه «رقایق آنها» به‌گونه‌ای از تنگی بیان مطلب است. گویی می‌فرماید: حقایق انتقال‌پذیر نیستند و در عین انتقال نپذیریشان، به حکم اتصال و احاطه فرود می‌آیند. ولی از جهت مراعات ادب، فرود آمدن را به رقایق استناد داد، وگرنه بعد از رقایق جزئی طبیعی تنزل و فرود آمدنی نیست، و امکان دارد رقایق در اینجا حمل بر رقایق مثالی شود، در این صورت تنزل واضح و روشن است. «سبزواری»

۲. ولی به‌گونهٔ ضعف، چنانکه حقیقت همان رقیقت است به‌گونهٔ شدت. «سبزواری»

پروردگار ایستاده است، و هرکس که در این روند و این مقام است، نسبت به او تعالی دارد، چون مشرف به تشریف این اضافه و نسبت نمی‌شود مگر آن‌کس که از دیار قدس و تجرّد باشد، و حقیقت جبرئیل از این قبیل است، لذا آنچه را که از جانب پروردگارش فرود می‌آید گرفته و به‌واسطهٔ رقایق خود که ممثَّل و متصل به رسولان و انبیا که آنان نیز باطنشان متصل بدوست ـ یا از راه وحی کفاهی (دهانی) و صِراحی (روبرو) و یا وارث و ولی (که باطنشان متصل بدوست) از راه الهام و تعلیم با انواع تمثیلات و تعلیمات ـ می‌رساند، چنانکه خداوند فرموده: و ما کان لبشران یکلمه الله الا وحیاً او من وراء حجاب او یرسل رسولا، یعنی: درخور هیچ انسانی نباشد که خداوند با او سخن گوید، مگر به وحی و یا از پس پرده‌ای و یا آنکه فرستاده‌ای فرستد و به فرمان او هر چه خواهد وحی آورد (۵۱ ـ شوری) و فرمود:علّمه شدید القویٰ، یعنی: او را پُر قوتی تعلیم داده است (۵ ـ نجم) پس پر قوّت اشارهٔ به جبرئیل است و قوای او اشاره است به رقایق وی که برای انبیا ممثَّل می‌شود، مانند تمثّلش در صورت دحیهٔ کلبی (جوان زیبای انصاری) برای پیغمبر صلی‌الله علیه و آله.

و همین‌طور اسرافیل، با بزرگی و عظمت وجودش نزد خداوند و حملش مر عرش را میان دو کِتفش و دمیدنش در روح کلی فلکی که جامع تفاصیل ارواح خلایق است، عهده‌دار دمیدن روح تفصیلی به هر روحی، به‌واسطهٔ رقایق خود که متصل به ارواح جزئی است می‌باشد، درحالی که او در اُفق اَعلا در حضور پروردگارش است و وی را هیچ‌کاری از کار دیگر بازنمی‌دارد، چون عمل کنندهٔ در او، گونهٔ وجود کُلّی او است که فوق عالَم تغییرات زمانی و تجددات مادّی می‌باشد.

میکائیل هم این گونه است، یعنی در حضور پروردگارش ایستاده و آنچه را که در آن تصرف می‌کند، یعنی از فرود آوردن باران و روزی بخشیدنها در هر وقت و زمانی از او می‌گیرد، این برای فرود آوردن تنوعات گوناگون است که بدان، روزی خلایق حصول می‌یابد، از پرده‌ای به پرده‌ای دیگر، تا آنکه به‌واسطهٔ آنچه در آن از قوای عمل‌کننده از انسانها و غیر انسانها در صورت بخشیدن انواع روزیهای بدنی تصرف می‌نماید ظاهر و آشکار گردد، بنابراین رقایق او بدانها می‌رسد و حقیقت کلّیش همیشه در مقام خود باقی و استوار بوده و از حالش تغییر نمی‌یابد و او را کاری از

کار دیگر بازنمی‌دارد.

و همین‌طور است قیاس تمام قوای ادراک کننده و حرکت دهنده در اینکه هر نوع از آنها را مقاماتی متعدد و گوناگون است که در بالا بودن و پائین بودن و بلندی و پستی، بعضیشان عقلی صِرف و ناب‌اند و بعضیشان مثالی برزخی و بعض دیگر حسی و برخی هم جسمانی صِرف‌اند.

بیشتر مردمان در اشتباه و خطایی بزرگ افتاده‌اند، یعنی به‌واسطهٔ مراعات نکردنشان مر حقِّ هر مرتبه و مقامی را، و نظر کردنشان به اشیاء و موجودات به یک چشم (یعنی چشم دیگرشان کُور است)، مثال این: اختلافشان در فعل قوهٔ مصوره است؛ گروهی این افعال را به قوه‌ای جسمانی نسبت می‌دهند که دارای شعور و آگاهی نیست، در نتیجه حقِ خداوند و حق فرشتگان مقرب او را باطل کرده و چشم راستشان را کور نموده و با یک چشم به عالم خلق ـ نه عالم امر ـ می‌نگرند؛ و گروه دیگر افعال قوهٔ مصوِّره را از شکل دادن و به وجود آوردنِ متغیّرِ فاسدِ متجدّدی که در پائین‌ترین درجات فرود و نزول است، به ذات باری تعالی نسبت می‌دهند، اینان حق بندگان خدا (فرشتگان) را باطل ساخته و آنان (فرشتگان) را از افعالی که خداوند بدانها منصوبشان ساخته عزل و بیکار کرده‌اند، لذا چشم چپشان کور شده و می‌خواهند با یک چشم به حق ـ نه خلق ـ نظر کنند، لذا حق و خلق ـ هر دو ـ از آنان فوت گردیده است، زیرا خلق، راه به حق است، بنابراین هرکس که راه را باطل سازد و از راه مستقیم گمراه شود چگونه به حق خواهد رسید؟ از این‌روی در رستاخیز مطلقا با دو چشم کور محشور می‌شوند ـ پس از آنکه قوهٔ بینائی و امکان نظر داشتند ـ برای‌اینکه در آیات الهی و حکمت او نظر نیفکنده و در آفرینش ربانی و عنایتش تفکر و اندیشه ننمودند، لذا حالشان در روز رستاخیز همان‌گونه است که خداوند حکایت کرده و فرموده: و نحشره یوم القیامة اعمی قال رب لم حشرتنی اعمی و قد کنت بصیرا قال کذلک اتتک آیاتنا فنسیتها و کذلک الیوم تنسی، یعنی: او را روز قیامت کور محشور می‌کنیم، گوید: پروردگارا! چرا مرا که بینا بودم کور محشور کرده‌ای؟ گوید چنین، آیه‌های ما سوی تو آمد و آن را فراموش کردی و چنین، امروزت فراموش کنند (۱۲۵ و ۱۲۶ ـ طه).

۸
فصل
در اشاره به برشماری قوای نفسانی و آنچه پائین‌تر از آنها است ـ به‌گونۀ تصنیف ـ

معنی تصنیف در اینجا اینکه: این قوا بعضیشان از بعض دیگر به‌واسطۀ فصل‌های ذاتی قابل امتیاز نیستند، آنچنان که در انواع نباتی و حیوانی می‌باشد، بلکه امتیازشان به عوارض انسانی است، یعنی از تقدم و پیش بودن بعضی از آنها بر بعض دیگر و استخدام و در خدمت آوردن بعضی از آنها پیش از بعض دیگر؛ و این قوا به منزلۀ اجزای نفس انسانی‌اند ـ پیش از آنکه از آن صدور یافته و انبساط پیدا کنند ـ و هر قوه‌ای در موضعی که شایستۀ خودش است ـ در اجزای بدن ـ پخش می‌شود؛ بنابراین نفس در آغاز به اجزای سه‌گانه تقسیم می‌شود که عبارتند از نفوس سه‌گانۀ در مواضع دیگر: نفس نباتی که موضعش کبِد است و نفس حیوانی که موضعش قلب است و نفس انسانی که تخت سلطنت و فرمانروائیش در مغز است، و این نفوس در حدوث و بقا از پی یکدیگراند، پس نخست جزء نباتی حدوث می‌یابد و سپس حیوانی و بعد از آن انسانی، دو نفس اوّلی به‌سبب تباهی مزاج و بطلان استعداد نابود می‌گردند، به غیرنفس انسانی که در جهان دیگر باقی می‌ماند، برای‌اینکه حدوثش به‌واسطۀ استعداد و تعدیل مزاج نبوده و بلکه امری ربانی و سرّی سبحانی خواهد بود و نسبتش به حق‌متعال، بالذات نسبت تابناکی است به تابنده، بنابراین روح، به بقای الهی ـ چنانکه به‌زودی در جای خودش خواهی دانست ـ باقی خواهد بود.

پس هدف در اینجا اشاره به تقسیم قوا و ترتیب آنها می‌باشد.

بنابراین تمام قوا نفس انسانی را خدمت می‌کنند و آن، عقول عالی را خدمت می‌کند، مانند عقل فعال و آن عقلی که پیش از آن است، و عقلی که بعد از آن است عقل مستفاد است و عقلی که بعد از وی است عقل بالفعل است و بعدی آن به نام عقل بالملکه نامیده می‌شود.

و نفس حیوانی نفس انسانی را خدمت می‌کند و نفس نباتی نفس حیوانی را، و آن (نباتی) چنانکه گفته آمد دارای سه قوه است: غاذیه و نامیه و مولّده.

نفس حیوانی نیز دارای دو قوه است: قوۀ محرِّکه و قوۀ مدرِکه، قوۀ محرِّکه یا باعثه

است و یا فاعله، محرکهٔ باعثه قوه‌ای است که به نام شوقیه نامیده می‌شود و دارای دو شعبه است: شهوانی و دیگری غضبی که آن را محرکهٔ فاعله خدمت می‌کند، و آن را رگها و پی‌هایی که متصل به اعضایند و اعضا را خدمت می‌کنند، خدمت می‌نمایند، پس در خدمت شهوت، رگها به جانب مبدأ، یعنی قلب جذب می‌شوند و در خدمت غضب برای دفع، به خلاف آن جهت سست و منبسط می‌گردند.

اما مدرِکهٔ حیوانی به دو بخش تقسیم می‌گردد: بخشی از خارج ادراک می‌نماید و بخشی دیگر از داخل، مدرِک داخلی از مدرک‌های خارجی لطیف‌تر و برتر است و آنها به منزلهٔ پوستها و سبوسهای آنند؛ مدرِک از داخل نیز بخش به مدرِک صور و مدرِک معانی می‌گردد، از آن‌جمله حسّ مشترک و پس از آن خیال و مصوِّره است و سپس متصرفه که در دوطرف با قیاس به قوهٔ حیوانی متخیّله نامیده می‌شود و با قیاس به قوهٔ انسانی متفکّره، بعد قوهٔ وهمیه است و از پی آن حافظه و در پایان ذاکره و مسترجعه [1].

اما نفس انسانی بخش به عامله و عالِمه می‌شود: عامله نفسی است که بدان تدبیر بدن می‌شود و کمالش در این است که بر دیگر قوای حیوانی تسلط و غلبه پیدا کند و در آن هیئت و شکلی نباشد، چون غایت آن مقهور شدن این قوا می‌باشد، بلکه آنها را به‌حسب حکم قوهٔ نظری تدبیر می‌نماید؛ اما عالِمه عبارت از قوهٔ نظری است و آن چیزی است که به‌سببش علاقه و وابستگی بین نفس و مفارقات (مجرّدات) ایجاد می‌گردد تا آنکه از آنها انفعال پذیرفته و علوم و حقایق را از آن مفارقات استفاده می‌نماید.

بنابراین عامله لازم است که از قوای بدنی انفعال پذیرد و عالِمه لازم است که پیوسته از مفارقات اثرپذیر بوده و همیشه به عالم ذِکر حکیم مراجعه داشته باشد تا برایش ملکهٔ اتصال به مبدأ فعّال حاصل شود و نسبت اتصالش به مبدأ فعّال و صورت مجرد ـ پس از آنکه بالقوهٔ مطلق بود ـ بالفعل مطلق گردد، یعنی هیولانی بوده سپس هنگام حصول اولیات بالملکه است و بعد بالفعل، ولی این گونه نیست که آن (صورت مجرد بالفعل) را به‌گونهٔ لزوم مطالعه کند، بلکه هرگاه که خواست بدون کسب مطالعه می‌نماید، و چون بدان صیرورت پیدا کرد و اتصال به وی یافت، مطالعهٔ آن صورت در ذاتش و یا

۱. توضیح این قوا و شرحشان در سفر اول به تمامه گفته آمد. «م»

ذات مبدئش که پیوسته مقوّم آن (صورت) است می‌باشد و در آن هنگام عقل مستفاد نامیده می‌شود؛ در اینجا جنس حیوانی به‌حسب کمال انسانیش که به هر کمال و مرتبه‌ای رسیده است تمامی می‌یابد و آن (عقل مستفاد) رئیس و فرمانروای دیگر قوا و مخدوم آنها می‌باشد.

سپس عقل بالفعل است و آن را دو عقل انفعال‌پذیر خدمت می‌کنند: عقل بالملکه و عقل هیولانی، پس از آن عقل عملی است که تمام این عقول را خدمت می‌کند، زیرا عقل نظری بعد از آن پدید می‌آید و به‌واسطهٔ آن در کار گرفته می‌شود و کمال پیدا می‌کند؛ عقل عملی را وَهم خدمت می‌کند و وَهم را قوهٔ ذاکره خدمت می‌نماید، و تمام آنچه از حیث مرتبه بعد از وَهم است و آنچه از حیث زمان پیش از وَهم است، خلاصه آنچه که بعد از بدن است، قوهٔ حافظه و متخیّله را خدمت می‌کنند.

سپس متخیله است که آن را دو قوه خدمت می‌کنند: محرِّکه و مدرِکه، قوهٔ شوقی آن را با گفتگو خدمت می‌کند و قوهٔ خیالی آن را به عرضه کردن صوری که در قوهٔ مصوِّره مخزون و آمادهٔ قبول تفصیل و ترکیب‌اند خدمت می‌کند.

و حسّ مشترک تمام این قوا را به‌سبب قبولش مر آنچه را که جاسوسان و خبرچینان از اطراف خبر داده‌اند خدمت می‌کند و آنها را بر قوهٔ متصرفه عرضه می‌کند تا ترکیب و تفصیلشان دهد، و نیز بر قوهٔ واهمه عرضه می‌کند تا در آنها نگریسته و معانیشان را ادراک نماید، پس حسّ مشترک حواس را به رسانیدن آنچه که در هریک از آنها حاضر است خدمت می‌کند.

و قوهٔ شوقی را دو قوه شهوی و غضبی خدمت می‌کنند، و قوهٔ شهوت و غضب قوه محرکهٔ در عضلات و ماهیچه‌ها را خدمت می‌کنند؛ و اینها آخرین درجات قوای حیوانی‌اند، به این معنی که آنها به حیوان اختصاص دارند.

سپس نباتی است که حیوانی را خدمت می‌کند، اوّلینشان مولّده است و سپس غاذیه و نامیه است که مولّده را خدمت می‌کنند و غاذیه هر دو را خدمت می‌کند.

سپس قوای طبیعی است، یعنی جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه که قوای نباتی را خدمت می‌کنند، ولی هاضمه را ماسکه از جهتی، و جاذبه از جهت دیگر، و دافعه از دیگر جهت خدمت می‌کند، و از آن میان قوهٔ دافعه تمامی را خدمت می‌کند.

پس از اینها کیفیات چهارگانه است که تمام قوایی را که پیش از این گفته آمد خدمت می‌کنند، ولی گرمی را سردی خدمت می‌کند، و آن یا این است که مادّه را برای گرمی آماده می‌سازد و یا آنچه را که گرمی از تحلیل می‌بخشد حفظ می‌نماید و آن‌دو را رطوبت (تری) و یبوست (خشکی) خدمت می‌کنند، و این دو، آخرین درجات قوایند و بعد از آنها مادّهٔ قابلِ کُل می‌باشد، و آن قوه‌ای انفعالی و جسمانی است که نخست به صورت جرمی مقداری قیام دارد و سپس به غیر آن، تا آخرین غایت در استکمال، مانند مرتبهٔ عقل فعال.

بنابراین وجود، از پائین‌ترین مراتبی که از بالاترین مراتب فرود آمده است آغاز بَر شدن می‌نماید و به تدریج نردبان ترقی و صعود را به‌سوی غایت آنچه از آن فرود آمده است پیموده و بازمی‌گردد، لذا وجود مانند دایره‌ای است که بر نفس خودش می‌چرخد و پایانش بازگشت به آغازش پیدا می‌نماید، چنانکه خداوند می‌فرماید: کما بدأ کم تعودون، یعنی: چنانکه شما را در آغاز پدید کرده است بازمی‌گردید (۲۹ ـ اعراف) و فرموده: هو الذی یبدأ الخلق ثم یعیده، یعنی: او است که خلق را پدید کرده و بازش می‌گرداند (۲۷ ـ روم) و چون آغاز در بَر شدن و شروع در صعود می‌نماید، با هر صورتی که بدان تلبّس و آمیزش پیدا کند متحد می‌گردد، و این قوا هرگاه که صعود و ارتفاع پیدا کنند با یک بدن که دارای یک ذات و یک هویت نفسانی است اتحاد پیدا می‌کنند، و همین‌طور ادامه پیدا می‌کند تا آنکه انسانی کبیر می‌گردد که در وی تمام موجودات هست، به‌طوری که در وی تمام اشیاء و موجودات [1] مانند اجزای ذاتش مشاهده می‌شود.

این معنی آنگاه برای تو بیشتر آشکار خواهد شد که چون به ذات خودت، مجرد و

۱. اگر این مشاهده به اعتبار کثرت در وحدت باشد، دانستی که به‌گونهٔ بساطت است، پس او بدون تکثر، کُلّ است، و اشیاء مانند اجزای ذات اویند درحالی که او را درواقع جزئی نیست، و اگر به اعتبار وحدت در کثرت باشد، همان‌گونه است، چون آنها به‌جهت اصالت وجود وجوداتند و «ما به‌الامتیاز» در آنها عین «ما به الاشتراک» است، زیرا تمام موجودات مانند آینه‌اند برای ذات بسیط او که بدون تکثّر، کُلّ است، و چون عاکس، واحد بسیط است، عکس‌های فراوان به اعتبار قوابل بسیار و به اعتبار اصل یکی هستند، چون او ربط دهندهٔ آنها و جمع‌کنندهٔ پراکندگی آنها است. در این صورت وحدت او، سایهٔ وحدت حقّهٔ حقیقی، برای نورالنور می‌باشد، در این باره نیکو گفته‌اند

چو آدم را فرستادیم بیرون — جمال خویش بر صحرا نهادیم «سبزواری»

رهای از اغیار نظر کنی آن را عاقل و مدرِک کلیات و جزئیات و متوهِّم و حسّاس و شنوا و بینا و دارای شهوت و غضب و محبت و سرور و اراده و غیراینها از صفاتی که از شمار بیرون است خواهی دید.

و دانستی که صورت گاهی بسیط است و گاهی مرکب، و مادّه گاهی بسیط است و گاهی مرکب، ولی در مرکبِ موجود ناگزیر از نوعی اتحاد می‌باشد، چون هر چه که وحدت ندارد، وجود ندارد، بنابراین کثرت، معلول وحدت است، چون مبدأ کثرت و اَصل و بازگشتگاه و غایت آن می‌باشد، چون به وحدت الهی آسمانها و زمین‌ها برپایند و به وحدت نفسانی بُنیه و کالبد حیوانی قائم و برپا است.

و ما به معرفت نفس و قوت بالفعلِ آن آنگونه می‌رسیم که به اثبات صور عناصر در هیولا و اَخلاط ـ در بدن ـ می‌رسیم، یعنی کیفیات و کمّیات را در هیولا مشاهده می‌کنیم و می‌فهمیم که صور آنها غیر آنها می‌باشد و آثار گوناگون را در بدن می‌بینیم و اثبات اَخلاط می‌کنیم، همین‌طور افعال نفسانی را در بعضی اجساد مشاهده می‌کنیم و از آن جهت اثبات می‌نمائیم که آنها را مبادی دیگری غیر از اجسام و عوارضشان می‌باشد، سپس به‌واسطهٔ این مبادی و ارتباط بعضی از آنها به بعض دیگر و احتیاج برخیشان به برخی بدان نتیجه می‌رسیم که این مبادی را مبدئی جامع است که درواقع او فاعل این افعال و آثار می‌باشد و او اَصل حقیقت آنها و صورت صور آنها و نفس تمام آنها و هویت همگی آنها می‌باشد، سپس از آن‌جهت که وی معقولات را ادراک می‌نماید و ذاتش را حاضر است و هویتش را مُدرِک است، برای ما آشکار می‌گردد که او جوهری قدسی است که مرگ و تباهی نمی‌پذیرد، لذا نزد خداوند باقی و پایدار است و با فرشتگان و پیامبران علیهم‌السلام محشور است ـ البته اگر علاقه و وابستگیش بدانان محکم و استوار باشد ـ و آنان نیک رفیقانی‌اند.

۹
فصل
در اینکه هر بدنی را یک نفس است و قوایی که برشمردیم از آن نفس سرچشمه می‌گیرند و بلکه آنها تفاصیل ذات و شرح هویّت نفس اند

بدان گروهی از کوته نظران چون در انسان آثار مبادی طبیعی، مانند گرمی و سردی و

جذب و دفع و اِحاله و پخته شدن و غیراینها که همانندشان از صور عناصر صدور پیدا می‌کند، و آثار دیگر نباتی از قبیل تغذیه و رشد و تولید که از نفوس نباتات صادر می‌شود، و آثاری مانند حسّ و تخیل و شهوت و غضب که امثالش از نفوس حیوانی صادر می‌گردد را مشاهده نمودند و سپس در او افعال و ادراکاتی نطقی دیدند، پنداشتند که انسان مرکب از صورتی طبیعی و نفوس سه‌گانهٔ نباتی و حیوانی و انسانی می‌باشد، و هرکس از این گروه که به بالا بر شود و در این‌باره بلندی نظر بیشتری یابد خواهد دید که انسان همان نفس عاقله است و دیگر مقامات، از مبدأ حدوث و پدید آمدنش تا پایان کارش اموری هستند که عارض وی (نفس عاقله) می‌باشند، به‌طوری که بدن و قوای وی نسبت بدان، مانند آلات صاحب صنعت‌اند، یعنی هیچ مدخلیّتی در حقیقت آن و چگونگی وجودش ندارند، بلکه در تتمیم و کامل کردن افعال وی‌اند؛ درحالی که آن‌گونه که پنداشته‌اند نیست.

بلکه واقعیت آنکه: انسان را یک هویت است که دارای نشأه و مقامات می‌باشد، و وجودش نخست از پائین‌ترین منازل آغاز گردیده و به اندک مدتی به درجهٔ عقل و معقول می‌رسد، چنانکه خداوند سبحان می‌فرماید: هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکورا انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتلیه فجعلناه سمیعاً بصیرا انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفورا، یعنی: به تحقیق که مدت زمانی بر انسان گذشت که چیز قابل ذکری نبود، ما انسان را از نطفه‌ای مخلوط آفریدیم که امتحانش کنیم و او را شنوا و بینا کردیم، ما راه را به او نموده‌ایم که یا سپاسدار، وگرنه کفران پیشه است (۱ تا ۳ ـ انسان) و اگر نفس با بدن رابطهٔ اتحادی ـ نه چون رابطهٔ اضافی شوقی مانند عشق به همسایه ـ نداشت، بدی مزاج بدن و یا جدایی اتصال آن برای نفس دَردآور ـ دَردی حسّی ـ مانند دردهای عقلی و وهمی نبود [۱].

۱. یعنی انسان در زنجیرهٔ صعودی مدت زمانی هست، یعنی مقامی که عبارت از مرتبهٔ هیولانی است و چیز قابل ذکری نیست یعنی چیز بالفعلی نیست، اگرچه چیزی است که دارای قوهٔ فعلیات و صوریات را دارد. لذا از حالاتی که برای انسان اتفاق می‌افتد و خداوند انسان را اصل محفوظ قرار داده اینکه در این آیه بین انسانیت و عدم شیئیت قابل ذکر قرینش ساخته، و این مناسب استشهاد در این مقام است؛ و شاید مراد از کینونت پیشین در علم واجبی، عین ثابتش باشد و آن، انسان لاهوتی در آغاز زنجیرهٔ نزولی است، و از آن‌جهت چیز قابل ذکری نبوده که او را بالذات وجودی نبوده و وجود، خاص حق متعال و علم او می‌باشد، چون اعیان ←

پس نفس انسانی از آن‌جهت که جوهری قدسی و از سنخ ملکوت است، دارای وحدت جمعی است که آن وحدت سایه و ظل وحدت الهی است، و آن نفس به ذات خود قوهٔ عاقله است ـ اگر به وطن اصلی خویش بازگردد ـ و نیز فراگیر قوهٔ حیوانی ـ بر مراتبش از حد تخیّل تا حدّ احساس لِمّی ـ می‌باشد و آن آخرین مرتبهٔ حیوانیت در فرود آمدن است؛ و همچنین دارای قوهٔ نباتی ـ بر مراتبش که پائین‌ترینشان غاذیه و بالاترینشان مولّده است ـ می‌باشد؛ و همین‌طور دارای قوهٔ محرکهٔ طبیعی که قائم به بدن است نیز می‌باشد، چنانکه فیلسوف بزرگ ارسطاطالیس گفته: نفس دارای اجزای سه‌گانهٔ نباتی و حیوانی و نطقی است؛ نه به این معنی که ترکیب آن از این قواست، چون از حیث وجودی بسیط است، بلکه به معنی کمال جوهریّت و تمامیّت وجودش و جامعیت ذاتش مر این حدود صوری راست، و این قوا با کثرت و گوناگونی افعال و معانیشان، تمامی در نفس به یک وجود موجوداند، ولی به‌گونهٔ بسیط لطیفی که شایستهٔ لطافت نفس است.

چنانکه معانی انواع جسمانی در عقل یافت می‌شوند و پس از آنکه از مرز محسوسیّت به مرز معقولیت در نزد او بالا رفتند با او اتحاد یافته و او می‌شوند، و نیز همچنان که در عقل، تمام انواع طبیعی به‌گونه‌ای بالاتر و والاتر یافت می‌شوند، همین‌طور به وجود نفس، تمام قوای طبیعی و نباتی و حیوانی، به وجودی نفسانی که بالاتر و والاتر از وجودات خودشان در مواضع دیگرشان است یافت می‌شوند.

خلاصه آنکه نفس انسانی، از بالاترین مقام تجردش به مقام طبیعت و مقام حاس و محسوس فرود می‌آید و درجه‌اش در آن مقام، درجهٔ طبایع و حواس است، لذا هنگام لمس مثلاً عین عضو لمس کننده می‌گردد و در وقت بوئیدن و چشیدن عین بویا و چشنده، و اینها پائین‌ترین حواس می‌باشند، و چون به مقام خیال بالا رفت، قوهٔ

← ثابته بالعَرَض پدید آمده‌اند و پیوسته به وجودات پراکندهٔ متکثر پیدا می‌شوند و بوی وجود را نشنیده‌اند، چگونه است اگر تمامشان در نشأهٔ علم به یک وجودِ جمعیِ بسیط لاهوتی ظاهر و آشکار شوند؟ زیرا در آنجا از امکان و احکامش اسم و رسمی نیست و چیز قابل ذکری ـ به ذکر وجودی ـ نمی‌باشد. اگرچه به ذکر ثبوتی مذکور است، چنانکه حضرت رضا علیه‌السلام در معنی مشیت فرموده: آن ذرّ اول است، و اوّلیّت نسبت به اکوان دیگر، خاص ماهیّات در ذرّهای سه‌گانهٔ دیگر می‌باشد، و این اکوان در آن صورت دومیها و سومیها و چهارمیها می‌باشند. «سبزواری»

مصوِّره خواهد بود، و مقام نفس آن است که از این منازل به مقامات عقول قدسی بَر شده و با هر عقل و معقولی اتّحاد پیدا نماید [۱]؛ و بیشتر از متأخران از فلاسفه، مانند ابن‌سینا و پیروانش چون پایه‌های علم نفس را به‌واسطهٔ غفلتشان از مسألهٔ وجود و کمال و نقص و مبادی و غایات آن، محکم و استوار نساخته‌اند، این معنی را انکار ورزیده و پنداشته‌اند اگر کار چنین باشد باید نفس تجزیه‌پذیر باشد و عقل فعال هم به‌حسب تعدّد نفوس عاقله انقسام‌پذیر [۲]، و باید هریک از نفوس ما آنچه را که نفوس دیگر می‌داند بداند، درحالی که برهان نوری که برطرف کنندهٔ حجابهای این راههای تنگ و شکها بود ـ به شکر الهی ـ در آنجا که سخن از اتحاد عاقل به معقول می‌گفتیم گذشت.

۱۰
فصل
در اینکه اینها مراتب نفس اند که بعضیشان در حدوث بر بعض دیگر ـ چنانکه گفته آمد ـ پیشی دارند

پس نفس آدمی مادام که جنین است و اسیر زهدان، درجه‌اش درجهٔ نفوس نباتی

۱. آنچه این مطلب را روشن می‌سازد ـ یعنی اتحاد عاقل به معقول را ـ چیزی است که برای من آشکار شده و آن اینکه: موجودِ در خارج و موجودِ در ذهن هر دو توأم‌اند و از یک پستان شیر می‌خورند. پس همان‌گونه که معنی موجود در خارج این نیست که خارج چیزی است و «زید» موجود در آن چیزی دیگر، مانند ظرف و مظروف، بلکه معنایش این است که وجود او نفس خارج است و او مرتبه‌ای از مراتب خارج است، همین‌طور معنی موجود در ذهن این نیست که ذهن ـ یعنی نفس ناطقه ـ چیزی است و آن موجود در آن چیزی دیگر. بلکه مراد این است که آن مرتبه‌ای از مراتب نفس و شأنی از شئون آن است. و این از باب تمثیل نیست بلکه از باب دخول دو امر است در تحت یک کُلّی، بلکه موجود ذهنی موجودی خارجی است و ذهنیّت به‌واسطهٔ اضافه و نسبت می‌باشد؛ مضافاً آنکه. چون ترکیب بین مادّه و صورت اتحادی است، بنابراین امر اتحاد عاقل و معقول روشن و واضح است. و این امر را اسکندر افرودیسی ـ چنانکه مصنف قدس‌سره از او در کتاب مفاتیح‌الغیب نقل کرده ـ تحقیق و ثابت کرده است. «سبزواری» ۲. یعنی اگر ما با هر عقل فعالی اتحاد پیدا کردیم، هریک از ما آنچه را که دیگری می‌داند خواهد دانست، و اگر به بعضی از آن اتحاد پیدا کردیم، باید متجزی باشد.

پاسخ آنکه: عقل فعال را وجودی در نفس خودش است و وجودی برای ما دارد، و ما با وجودش برای ما اتحاد پیدا می‌کنیم نه با وجودش در نفس خودش «سبزواری»

ـ با درجات و مراتب نفس نباتی ـ می‌باشد، و آن پس از تجاوز طبیعت از درجات قوای جمادی حاصل می‌شود، بنابراین جنین انسانی، نبات بالفعل و حیوان بالقوه است ـ نه بالفعل ـ چون آن را نه حسّ است و نه حرکت، و بالقوه حیوان بودنش عبارت از فصل ممیّز او است از دیگر نباتات که وی را نوعی قرار می‌دهد که مباین و جُدای از انواع نباتی می‌باشد، و چون کودک از شکم مادرش خارج گشت، نفسش تا آغاز بلوغ صوری در درجهٔ نفوس حیوانی است و شخص در آن حال حیوان بشریِ بالفعل، و انسان نفسانی بالقوه می‌باشد، سپس نفسش به‌واسطهٔ فکر کردن و اندیشیدن و در کارگیری عقل عملی، مُدرِک اشیاء می‌گردد، و همین‌طور ادامه دارد تا آغاز بلوغ معنوی و رُشد باطنی ـ به‌واسطه استحکام بخشیدن مَلِکات و اخلاق باطنی ـ و این بلوغ غالباً در حدود چهل‌سالگی می‌باشد، بنابراین او در این مرتبه انسان نفسانی بالفعل و انسان مَلَکی و یا شیطانی بالقوه است و در رستاخیز یا با گروه فرشتگان و یا با دستهٔ اهریمنان و لشکریان آنها محشور خواهد شد، اگر توفیق الهی او را یاری کند و راه حق و صراط مستقیم توحید را بپوید و عقلش به علم کمال یابد و خردش به‌واسطهٔ تجرد و رهایی از اجسام پاک گردد، فرشتهٔ بالفعلی از فرشتگان مقرب الهی که به صفت عالین‌اند می‌گردد، و اگر از راه راست گمراه شود و راههای ضلالت و جهالت را بپیماید، از گروه اهریمنان گردیده و یا در فوج حیوانات و حشرات محشور می‌شود.

۱۱
فصل
در گونهٔ دیگری از برشماری قوای انسانی بر روش اهل بصیرت و بینش

بعضی از اهل عرفان (امام محمد غزالی) اشاره به معنی بیان الهی که: و ما یعلم جنود ربک الاهو، یعنی: لشکریان پروردگارت را جز خودش کسی نمی‌داند چند است؟ (۳۱ ـ مدثر) ـ کرده و گفته: خداوند را در دلها و ارواح و جز آنها از عوالم، لشکریانی سخت کوشند که حقیقت و شمارشان را جز او تعالی کسی نمی داند، و ما اکنون اشاره به بعضی از لشکریان قلب ـ یعنی نفس ناطقه ـ می‌کنیم، و این همان چیزی است که تعلق به هدف ما دارد، آن (نفس ناطقه) را دو لشکر است: لشکری که به چشم دیده

می‌شود، و آنها اعضا و جوارح‌اند و لشکری که جز با بینش و چشم باطن دیده نمی‌شود و آنها قوا و حواس‌اند، و تمام آنها خدمتگزار قلب و مسخَّر وی‌اند و آن است که در آنها تصرف می‌نماید، و آنها بر اطاعت قلب سرشته و خلق شده‌اند و توان خلاف فرمان وی کردن و سرکشی و تمرّد از دستورات او را ندارند، و چون به چشم فرمان دهد که بازشو! باز می‌شود و چون پا را دستور به حرکت دهد حرکت می‌کند و وقتی زبان را اَمر به سخن گفتن کند و حکم قطعی برایش صادر نماید سخن می‌گوید، و همین‌طور در دیگر اعضا، و تسخیر کردن قلب مر اعضا و حواس را از وجهی شبیه تسخیر کردن خداوند است مر فرشتگان را، چون آنان بر اطاعت و فرمانبرداری سرشته شده‌اند و خلاف آن را نتوانند: لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون مایؤمرون، یعنی: خداوند را در مورد آن چیزها که فرمانشان داده سرکشی و عصیان نکنند و هر چه فرمان یابند انجام دهند (۶ ـ تحریم).

و نیاز قلب (روح) به این لشکریان از حیث نیازش به مرکَب و توشه سفرش که برای آن آفریده شده می‌باشد، و این سفر به‌سوی خدا و درنوردیدن منازل است تا رسیدن به ملاقات او، و دلها بر این امر سرشته شده‌اند، چنانکه خداوند فرماید: و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون، یعنی: ما آدمیان و پریان را جز برای پرستش نیافریدیم (۵۶ ـ ذاریات) بنابراین مرکبش بدن است و توشه‌اش علم؛ اسبابِ موصِل او را به توشه می‌رسانند و بر فراهم آوردن ساز و برگ سفر و عمل نیک توانایی می‌بخشند، لذا نخست نیازمند به عهده‌داری بدن و حفظ آن از آفات است، یعنی آنچه از غذا و غیر غذا که موافق با آن است بدو برساند و آنچه از سبب‌های هلاک که منافی با او است و به هلاکت و تباهیش می‌کشاند از وی دفع نماید؛ از این جهت برای بدست آوردن غذا نیازمند به دو لشکر باطنی ـ یعنی قوهٔ شهوت ـ و ظاهری ـ یعنی بدن و اعضایی که غذا را فراچنگ می‌آورند ـ می‌باشد، بنابراین در قلب (روح) لشکریان فراوانی از باب شهوات آفریده شده‌اند که تمامیشان در تحت قوهٔ شهوتند، و نیز اعضایی که عبارت از آلات شهوت‌اند آفریده شده‌اند؛ و برای دفع آزار رسانان و تباه‌کنندگان هم نیازمند به دو لشکر است: باطنی ـ یعنی قوهٔ غضب که بدان دفع تباه‌کنندگان صورت می‌گیرد و از دشمنان انتقام می‌گیرد ـ و ظاهری ـ یعنی دست و پا که بدانها بر مقتضی غضب عمل

می‌کنند ـ و تمام اینها به‌واسطهٔ اموری است که خارج از بدن می‌باشد، مانند اسلحه و غیر آن؛ سپس نیازمند به غذا، اگر غذای موافق خود را نداند، شهوت غذا و آلتش او را بهره‌ای نرساند، لذا برای شناخت آن به دو لشکر باطنی ـ یعنی ادراک چشم و گوش و چشایی و بویایی و لمس ـ و ظاهری ـ یعنی آلت دیدن و شنیدن و بوئیدن و غیراینها ـ نیازمند است که تفصیل چگونگی نیاز بدانها و حکمت در آنها سخن را به درازا می‌کشاند و کتابهای بسیاری برای شرح اینها لازم است که گفته و نوشته شود؛ خلاصه آنکه لشکر قلب را سه گروه احاطه کرده‌اند:

نخست برانگیزاننده، یا به فرا چنگ آوردن منافع ـ مانند شهوت ـ و یا وادارکنندهٔ به دفعِ زیان منافی شهوت ـ مانند غضب ـ از این برانگیزاننده تعبیر به اراده می‌شود.

دوم محرِّک اعضاست به تحصیل این مقاصد، و از این حرکت دهنده تعبیر به قدرت می‌شود و آن عبارت از لشکریانی است که در اعضا پخش‌اند، به ویژه در ماهیچه‌ها و پی‌ها.

سومی عبارت از مُدرِک متصرفِ در اشیاء است ـ مانند جاسوسان ـ و آنها در اعضای معیّنی پخش‌اند، و با هریک از این لشکریان باطنی، لشکریانی ظاهری، یعنی اعضا می‌باشند که آلات را برای این لشکریان آماده می‌سازند، برای‌اینکه قوهٔ حمله و فشار به‌واسطهٔ انگشتان انجام می‌گیرد و قوهٔ بینائی به‌واسطه چشم ادراک می‌نماید و همین‌طور دیگر قوا؛ و ما در مقام بیان لشکریان ظاهری، یعنی اعضا نمی‌باشیم، چون آنها از عالم ملک و شهادت‌اند؛ ولی اکنون در آنچه بدانها، از لشکریانی که دیده نمی‌شوند تأیید و یاری می‌گردند سخن می‌گوییم، و این دستهٔ سومی از تمام آنها، دَرّاک‌تر (نیک در یابنده) است و بخش بدانچه که در منازل ظاهری سُکنا دارند ـ یعنی حواس پنجگانه ـ و آنچه که در منازل باطنی آرام دارند، یعنی درون مغز ـ که آنها هم پنج‌اند ـ می‌گردد؛ این اقسام لشکریان قلب بود.

و نیز (آن عارف) گوید: بدان که دو لشکر غضب و شهوت، فرمانبردار قلب‌اند ـ فرمانبری تمام ـ لذا او را بر راهی که گذر می‌کند یاریش می‌کنند و در سفری که درصدد آن است با وی هم سفری نیکو می‌باشند، و گاهی هم بر او سرکشی و طغیان می‌کنند ـ سرکشی تمرّد و نافرمانی ـ به‌طوری که او را در تملیک و بردگی در می‌آورند، و این امر

موجب هلاک و واماندش از سفری است که آن سفر، رسیدن وی به سعادت و نیکبختی جاوید می‌باشد.

قلب را لشکریان دیگری است که عبارت از علم و حکمت و تفکراند، و او را سزاوار است که از این لشکریان یاری جوید، برای‌اینکه گروه خدائیان‌اند و بر دو لشکر دیگر (شهوت و غضب) حمله می‌برند، زیرا آن‌دو، گاهی به گروه اهریمنان می‌پیوندند، پس اگر طلب یاری نکرد و بر نفسش غضب و شهوت غالب و مستولی گشت، به یقین هلاک و تباه خواهد گشت، و این حال بیشتر از خلایق است، برای‌اینکه خردهاشان مسخَّر شهواتشان ـ در استنباط انواع فریبکاریها برای برآوردن نیاز شهوت و خواستها ـ می‌باشد، درحالی که لازم و واجب است که شهواتشان مسخّر خردهاشان ـ در آنچه عقل بدان نیازمند است ـ باشد؛ پایان سخن او.

به جان خود سوگند که این سخن از چشمهٔ بصیرت و کانون تحقیق صادر شده است؛ بسا که او و همردیفان او از قوای مُدرِکه را تعبیر به «طیّاره ـ پرواز کننده» کنند و از قوای محرِّکه به «سیّاره ـ گردش کننده»، و این بدان‌جهت است که قوای مدرِکه از حیث وصول و رسیدن به مقاصد و مدرَکاتشان سریع و تنداند، به‌طوری که برخی از آنها در یک لحظه به معلوم می‌رسند و برخ دیگر ادراکِ بالفعل محض، بدون قوهٔ منتظره‌ای می‌باشند، و این برعکس قوای محرکه است، چون آنها از درنگ زمانی و نوشدن حالات خالی نیستند.

بدان که نسبت قوا به نفس، مانند نسبت فرشتگان است به پرودگار؛ چنانکه بیشتر از دانشمندان بزرگ بر این عقیده‌اند، از آن‌جمله صاحب کتاب اِخوان الصفا، چنانکه در آن کتاب آمده: پادشاه به حکیمی از جنّیان گفت: فرمانبرداری فرشتگان از پروردگار جهانیان چگونه است؟ گفت مانند اطاعت حواس پنجگانه از نفس ناطقه، گفت: بیشتر توضیح بده، گفت: ای پادشاه! آیا نمی‌بینی که حواس پنجگانه در ادراک محسوساتشان و وارد کردن اخبار مُدرَکاتشان به نفس ناطقه نیازمند به فرمان و باز ایستادن و بیم و نوید نیستند؟ بلکه هر چه را که نفس ناطقه به اَمرِ محسوسی اراده کرد، حاسّه آنچه را اراده کرده امتثال امر نموده و ادراک می‌کند و بدون فاصلهٔ زمانی و تأخیر و کُندی برایش حاضر می‌سازد، و اطاعت فرشتگان هم از پروردگار عالمیان این‌گونه

است: لایعصون الله ما امرهم و یفعلون مایؤمرون، یعنی: خداوند را در مورد آن چیزها که فرمانشان داده سرکشی و عصیان نکنند و هر چه فرمان یابند انجام دهند (۶ ـ تحریم)، چون او از همه حکم کنندگان و داوران فرزانه‌تر است.

بِدان: نفس مادام که به بدن تعلق دارد، به جهان کامل عقلی واصل نیست و آن را جز در قوای حیوانی که اقسام سه‌گانه‌اش را دانستی و نیز آنچه از آن، از قوای پخش شدهٔ در جسم منشعب می‌شود، تصرف نیست، ولی وقتی به‌واسطهٔ علم و عمل کمال یافت، تمام موجودات عقلی و روحانی و حسّی طاعت او را به خاطر پادشاه پادشاهان کمر می‌بندند.

شیخ عارف (محیی‌الدین‌بن عربی) صاحب کتاب فتوحات مکّی در باب سیصد و شصت و یک، هنگام بیان این معنی که: انسان کامل خلیفهٔ الهی و بر صورت رحمان آفریده شده است، پس از آنکه حدیث الهی را که برای اهل بهشت روایت شده نقل می‌کند و در آن خبر آمده که: فرشته‌ای بر آنان وارد می‌شود و پس از آنکه اجازهٔ ورود از ایشان می‌گیرد نوشته‌ای از جانب خداوند بدانان تسلیم می‌کند که در آن، خداوند برایشان درود فرستاده است، در آن نوشته برای هر انسانی که مورد خطاب او است آمده: از جانب حیّ قیوم به حیّ قیّوم، اما بعد:من به هر چیزی که گویم: «کُن» یعنی باش! دردم وجود می‌یابد، ترا هم امروز چنین کردم که به هر چه گویی: «کُن ـ باش» در دم وجود یابد، لذا رسول خدا صلی‌الله علیه و آله فرمود: فلا یقول احد من اهل الجنة لشئی «کن» الّا ویکون، یعنی: هیچ‌یک از اهل بهشت به چیزی «کن ـ باش!» نمی‌گویند مگر آنکه در دم وجود می‌یابد.

به این عبارت گفته [۱]: کلمهٔ شئی را او (ص) آورده و آن از آنکر نکرات است، پس عمومیّت دارد [۲]؛ و غایت طبیعت تکوین اجسام و آنچه اجسام حمل می‌کنند می‌باشد، پس آن را عمومیت نیست؛ و غایت نفس تکوین ارواح جزئی در نشآت طبیعی و ارواح

۱. یعنی ابن عربی قدس سره صاحب کتاب فتوحات بدین عبارت گفته است. و آنچه در پاراگراف قبلی بیان داشته مقدمات نقل این مطلب است و اصل مطلب از اینجا آغاز می‌گردد. «م»

۲. یعنی پیغمبر صلی الله علیه و آله در حدیث نقل شده کلمهٔ شئی (چیزی) را آورده و کلمهٔ شئی از انکر نکرات است، أزهَری گوید: انکر نکرات هم شئی است، پس از آن ممکن است و سپس جوهر و همین‌طور تا انسان و بعد از آن مَرد، چون گوییم: شیئیت مساوق وجود و نحو آن است، پس شئی، بعضی از امور عامه است، یعنی مساوق عموم پدید می‌آید. «سبزواری»

از عالم است، پس عمومیت ندارد، لذا جز انسان کامل را که حامل سرّ الهی است عمومیت نمی‌بخشد [۱]، و هر چه که سِوی اللّٰه است جزئی از کُلِّ انسان است [۲]، پس اگر اهل تعقّلی خردوری و تعقل به‌خرج ده و در هر چه که ماسِوی اللّٰه است و آنچه را که حق متعال توصیف کرده است بنگر که فرموده: و ان من شئی الا یسبح بحمده، یعنی: هیچ موجودی نیست جز آنکه به ستایش او تسبیح‌گو است (۴۴ ـ اسراء) همه را به سجود توصیف کرده است [۳] و برای هیچ‌یک از آنان نه اَمری و نه نهیی و نه خلافت و تکوین عامّی قرار نداد و آن را خاص انسان کامل فرمود، پس هرکس که می‌خواهد کمال او را بداند در نفسش در اَمر و نهی و تکوینش بدون واسطهٔ زبان و عضو و مخلوقی غیر او نظر افکند، اگر در این امر همانندی بود، او در کمالش بر دلیل و برهانی از جانب پروردگارش می‌باشد، زیرا او نزد وی شاهد او است، یعنی از نفسش در اَمر و نهی و تکوینش ـ بدون واسطه ـ و این همان چیزی است که گفتیم، پس اگر اَمر و یا نهی کرد و یا به‌واسطهٔ عضوی از اعضایش آغاز در تکوین نمود و چیزی از آن

۱. حاصل آنکه: انسان طبیعی و نفسی از آن عموم نیستند، یعنی عموم قدرت، چون غایت فعل آن دو، تکوّن اجسام و ارواح است و عموم، انسان عقلی راست. «سبزواری» ۲. این اضافهٔ بیانی است، یعنی از کلّی که آن کُل، انسان است، خلاصه آنکه تمام ماسوی محاط و تحت سعهٔ وجود این انسان‌اند، برای اینکه بسیط حقیقی تمام اشیاء وجودی است، پس تمامی مجالی او می‌باشند (یعنی کُل مجلای او است) و در زیارت معروف جامعه دربارهٔ شئون امامان کرام علیهم السلام وارد شده که: نفوس شما در نفوس است و ارواح شما در ارواح و اجساد شما در اجساد، و نظیر اینها فراوان است؛ و نیز وارد شده که: تمامی موجودات از اخلاق فرزندان آدم آفریده شده‌اند. مانند بهائم که از شهوت او، و درندگان از غضب او، و مورچه از حرص او، و بعضی از حیوانات از کینهٔ او، و بعضیشان از تکبر او و بعضی دیگر از خودبینی وی، و همین طور؛ ابن سینا در خطبهٔ بعضی از رسائلش گفته: سپاس مر پروردگاری را که انسان را آفرید و از باقی مانده‌اش دیگر موجودات را آفرید، و این بدان جهت است که در وی چیزی مانند فلک و چیزی مانند فرشته و چیزی مانند حیوان و چیزی مانند نبات و اشیاء دیگری مانند غیر اینها است؛ و اگر تو به معنی بنگری نه به صورت، در خلقت الهی هیچ تفاوتی نخواهی دید؛ آیا نمی‌نگری! حالاتت از گرسنگی و تشنگی و حرص و آز و کرم و بخل و غیر اینها که داری، امثال آن حالاتی است که در غیر تو از حیوان و غیر حیوان می‌باشد؛ بلکه کلیات و عقاید درستی که از امور مادی نیست، به‌عینه چیزی است که در غیر تو وامثال تو می‌باشد.

اگرگویی: چرا گویی آنچه در حیوان است مثلاً، از آنچه در انسان است آفریده شده و چرا اَمر برعکس نباشد؟

گویم. برای‌اینکه هر چیزی اصل و گونهٔ برتر و مرتبهٔ شدیدترش نزد انسان است، از این روی از فرشتگان کرام برتر می‌گردد و یا از اهریمنان و حیوانات گمراه‌تر و پست‌تر. «سبزواری» ۳. از تسبیح به سجود تعبیر کرده است، این به جهت اتحاد روح هر دو آنها است. «سبزواری»

واقع نگشت و یا در چیزی واقع گشت و در چیز دیگر واقع نگشت و با عموم آن ـ به‌واسطهٔ ترک واسطه ـ عمومیت نیافت، کامل است، و آنچه که از آمر او با واسطه در وجود واقع نمی‌شود، اشکالی در کمال او وارد نمی‌سازد، برای‌اینکه صورت الهی در وجود، به این (انسان کامل) ظاهر می‌گردد، چون خداوند بندگانش را بر زبان رسولان و کتابهایش فرمان داده است، بعضیشان اطاعت می‌کنند و بعضی دیگر سرکشی می‌نمایند، و با برداشته شدن وسایط، هیچ راهی جز اطاعتِ تنها باقی نمی‌ماند و امکان خودداری از آن جایز نمی‌باشد، پیغمبر صلی‌الله علیه و آله فرمود: یدالّله مع الجماعة، یعنی: دست خدا با همگان است، و قدرت او نافذ و روان است، از این‌روی اگر انسان در نفس خودش جمع شود، به‌طوری که یک‌چیز گردد، همتش در آنچه اراده کرده نافذ و جاری می‌گردد [۱]، و این ذوق و کشفی است که تمامی اهل الله بر آن اتفاق نظر و هماهنگی دارند، زیرا دست خدا با همگان است [۲]، چون به‌واسطهٔ مجموع است که عالم ظاهر می‌گردد [۳]، و اعیان جز او نیستند، به بیان الهی بنگر که فرموده: مایکون من نجوی ثلاثة الا هو رابعهم، یعنی: هیچ سه رازگویی نیست مگر آنکه خداوند چهارمی آنان است (۷ ـ مجادله).

۱. مفاد سخن کشفی خودش است که در کتاب فصوص‌الحکم گفته: العارف یخلق بالهمة مایشاء، یعنی: انسان کامل با همت، هر چه خواهد می‌آفریند. «م» ۲. تعلیل برای حجت اجماع همگان است. «سبزواری» ۳. یعنی به وحدت جمعی ـ که سایه و ظل بسیط حقیقی است و تمام خیرات است ـ عالم پدید آمد، و یا به واسطهٔ مجموع اسماء حُسنا پدید آمد، و یا معنی، یعنی به‌واسطهٔ مجموع اعیان و موجودات، عالم تألیف یافته و به هم پیوستگی پیدا کرد. بنابراین کلمهٔ «هو ـ او» در آنجا که گفته: اعیان جز او نیستند، بازگشت به مجموع و یا عالم دارد، و بنابر دو تا اوّلی، بازگشت به مجموع دارد، و مراد از اتحاد، اتحاد در وجود است، برای اینکه مسمّا و اسماء و اعیانی که مظاهر اسمائند، از حیث وجود متحداند، نه از حیث مفهوم در مرتبهٔ واحدیت؛ و ممکن است کلمهٔ «هو» اسم باشد نه ضمیر، خلاصه آنکه مراد از اینکه گفته، اعیان جز او نیستند، یعنی مجموعی که بر او چنین مترتب می شود خالی از حق تعالی نیست بلکه دست او با آن مجموع است و اگر او نباشد اصلاً چیزی بر آن مترتّب نمی‌شود، بنگر آنجا که فرموده. هیچ سه رازگویی نیست.... تا پایان آیه. خداوند چهارم آنان است نه سومشان، چون او واحدِ عددیِ محدود که با آنان بینونت عربی داشته و در عرضشان باشد نیست. چنانکه هریک از آنان نسبت به دیگری این‌گونه است، پس خداوند ثالث ثلاثه نیست که کافران گفته‌اند، زیرا برای شئون شأنی نیست جز آنکه حق تعالی با آنان شأن دارد، ولی خداوند را شأنی است که برای شئون با او شأنی نیست و آن اینکه او چهارمی سه تاست نه سومی سه تا، چون ماهیت سه، ماهیت سه است و وجود از سنخ ماهیت نیست، و شیئیت وجود غیر از شیئیت ماهیت است و اگر وجود سه، سومی سه تا باشد باید وجود جزء ماهیت آن باشد و در آن مفاسد است و آیه دلالت بر وحدت در کثرت دارد و سخن در کثرت در وحدت است، ولی چون اوّلی مستلزم دومی است، شیخ عارف دراین مقام آورده است «سبزواری»

عبارات او در توضیح مقام جمعی و خلافت الهیِ انسان کامل به پایان آمد؛ سپاس مر خداوندی را که برای ما با برهانی که آشکار کنندهٔ هر حجاب و شبهه است راهی را که منطبق با ذوق اهلِ الله و صاحبان کشف و شهود و وِجدان است روشن ساخته است، و بیشتر مباحث این کتاب (اسفار) تحقیق این مطلب ارزشمندِ پیچیده و غیر آن را که از مقاصد بزرگ الهی است و افکار صاحب‌نظران از آن کوتاهی دارد ـ مگر افراد اندکی که جامع متفکّران با علوم مکاشفانند ـ یاری می‌کند، و ما به فضل و کرم الهی در این کتاب بین ذوق و وِجدان (کشف و دریافت) و بین بحث و برهان جمع کرده‌ایم؛ اکنون بدانجا که بودیم بازمی‌گردیم.

۱۲
فصل
در اینکه اوّلین عضوی که تکوین یافت چه عضوی بود؟

پزشکان و طبیعیان در این امر اختلاف نظر دارند، صاحبان علم تشریح پندارند که تشریح، آنان را دلالت بر این می‌کند که قلب نخستین عضوی بوده که تکوین و وجود یافت.

بقراط گوید: نخستین چیزی که تکوین یافت مغز بود.

محمدبن زکریای رازی گوید: نخستین چیز کبِد بود.

دلیل تشریح کنندگان مشاهده است، زیرا اقامهٔ برهان دربارهٔ چنین امرِ جزئی امکان‌پذیر نیست، و آنچه را که بقراط و محمدبن زکریا معتقدند اشکالی بر این امر وارد نمی‌سازد، زیرا مبنای آنچه گفته‌اند قیاس ضعیف و یا فاسد است نه تشریح، برای‌اینکه محمدبن‌زکریا پنداشته نیاز جنین به قوهٔ غاذیه و نامیه، از نیازش به قوهٔ حیوانی و نفسانی قوی‌تر است و عضوی که عهده‌دار کار آن است کبد است و آن در تکوُّن و موجود شدن مقدم و پیش است؛ خطیب‌رازی بر او اشکال کرده که تکوُّن اعضا بر غذا خوردنشان متقدم و جلوتر است و این تکوُّن فقط به‌وسیلهٔ قوهٔ حیوانیِ گرمِ غریزی کمال و تمامی می‌یابد، بنابراین منبع و کانون آن‌دو، قلب است و به پیش‌تر بودن سزاوارتر.

گویم: مراد استدلال کننده این نبوده که کبِد غذا را به اعضایی که هنوز تکوین نیافته‌اند می‌رساند، بلکه مرادش این بوده که نخستین چیز از قوا که در قوهٔ حیوانی پیدا می‌شود قوه نباتی است ـ به‌ویژه غاذیه ـ سپس در آن بعد از طی کردن مراتب نباتی، به تدریج قوای حیوانی پدید می‌آید و پس از آن نفسانی، بنابراین قیاس اقتضای آن دارد مُضغه‌ای که در آن قوهٔ تغذیه و رشد است، آیا از آن کبِد تکوُّن می‌یابد یا نه؟ چون کبِد در نزد آنان مبدأ قوای نباتی است، و پس از آن قلب تکوُّن می‌یابد، چون قلب معدن قوای حیوانی است، و آنچه پس از آن‌دو از اعضا تکوُّن می‌یابد مغز است، چون مغز کانون قوای ادراکاتی است که غایت دو قوهٔ اوّلی می‌باشند.

این در صورتی است که به ترتیب زمانی طبیعی ـ به‌حسب آماده سازی از راه استکمالات مواد ـ بنگریم و آن، از پائین است به بالا و از پست‌تر به برتر.

اما اگر به ترتیب عِلّی و معلولی و تقدم به‌حسب شرف و وجود نظر کنیم، مقدَّم و جلوتر مغز است ـ چنانکه بقراط گفته ـ و پس از آن قلب و سپس کبِد و بعداً دیگر اعضا، بلکه مقدم، ارواح سه‌گانه‌اند: نخست نفسانی و بعدی حیوانی و آخری طبیعی، پس از آن اعصاب و سپس رگها و شرائین و بعداً عضلات و پی‌ها و پس از اینها دیگر اعضای بسیط و سپس اعضای مرکب، و هرکس تقدّم قوای آلی (دارای آلت) را بر نفوسی که آنها را در زمان در کار می‌گیرند بداند، و تقدّم نفوس را بر قواشان بالذات بداند، به‌ویژه نفس ناطقه که بالذات بر همگان تقدّم دارد، و نیز تأخرش را از همگان به‌واسطهٔ زمان بداند، نه به‌گونهٔ دَور محال ـ چون قوه‌ای که به‌واسطهٔ زمان بر نفس تقدّم دارد و آن را آماده می‌سازد غیر از قوه‌ای است که از آن «بالعدد» افاضه می‌شود و در حقیقت و واقع عین آن است ـ از تقدّم [1] بعضی از اعضا مانند کبِد ـ به‌واسطهٔ زمان ـ بر بعض دیگر که مانند مغز طبعاً از آن تأخر دارند تعجب و شگفت نخواهد کرد.

بر تقدّم قلب چنین استدلال کرده‌اند که: شکی نیست در مَنیّ روح‌های زیادی است و در آن، گرمی و دَلَمه شدن از کثرت هوای گرم می‌باشد، از این‌روی سپیدیش شدّت دارد و چون با سرمایی که کارش تراکم و یخ بستن است برخورد نماید، سپیدی و دَلَمگیش زایل شده و رقیق می‌گردد، و چون چنین است لازم است نخستین چیزی که

۱. این خبر پنج سطر بالا است که: هرکس تقدم قوای آلی.... «م»

از آن تکوُّین می‌یابد آسان‌تر و نیاز بدان لازم‌تر باشد، و شکی نیست که روح از عضو آسان‌تر تکوُّن می‌یابد، برای‌اینکه انقلاب و دگرگونی اجزای هوایی ـ که در مَنیّ موجوداند و در زهدان می‌افتند ـ به روح آسان‌تر است تا عضو گردیدنشان، و نیاز به تکوُّن روح ـ به‌جهت برانگیخته شدن قوهٔ مصوّره و اشتدادش ـ از نیاز به عضو لازم‌تر است؛ پس ثابت شد که تکوُّن روح پیش از تکوُّن عضو می‌باشد؛ سپس این روح را ناگزیر باید مجمعی محصور و محدود باشد، برای‌اینکه محال است طبیعت، کار این روح را بیهوده و مهمل گذارده که هرگونه اتفاق افتد حرکت کند و هر طور که می‌خواهد باشد رشد و نمو نماید، بنابراین لازم است جوهر روحی نخستین چیزی باشد که تکوُّن می‌یابد و آن در یک موضع اجتماع پیدا می‌کند و آنچه از مَنیّ که دارای اجزای متراکم‌ترند آن را احاطه می‌نمایند، و بعضی از جوانبی که مجمع این ارواح‌اند بر جانب دیگر اولویّت و سزاواری ندارند، بنابراین باید مجمعشان همان وسط باشد و دیگر اجزا ـ مانند کُره ـ محیط بدان باشند، و این مجمع، کبِد نمی‌باشد، زیرا نیاز اعضا به غذا، پس از تکوُّنشان می‌باشد، چنانکه در ابطال عقیده محمدبن‌زکریا گفته آمد، پس آن‌صورت همان موضعی است که مزاجش استحکام و استواری می‌یابد و آن عبارت از قلب است.

گویم: در این مطلب اشکالی به نظر می‌رسد و آن اینکه: پذیرفتیم نخستین چیزی که از بُخاریّت اَخلاط تکوُّن می‌یابد همان روح باشد، و آن از حیث وجود، از همهٔ اعضا آسان‌تر و نیاز بدان از آنها بیشتر و لازم‌تر باشد، جز آنکه بعضی ارواح طبیعی‌اند و شباهتشان به آنچه در اجسام نباتی ـ از اجزای لطیف بُخاری ـ پدید می‌آیند نزدیک‌تر و بیشتر است؛ و بعضی دیگر ارواح حیوانی‌اند و اختصاص به مزاج حیوانی دارند؛ و بعضیشان نفسانی‌اند و شباهتشان به اجرام فلکی نزدیک‌تر و بیشتر است؛ پس آنچه از ارواح که نخست از آن (بُخاریت اخلاط) در حیوان تکوُّن می‌یابد، ارواح طبیعی است و مجمعی که آن ارواح را محصور و محدود ساخته و مناسبشان می‌باشد کبِد است، سپس اجزای غذایی به‌واسطهٔ قوهٔ غاذیه که در آنها است بدانها رسیده و درنتیجه تغذیه و رشد و تکامل پیدا کرده و نیازشان به‌حسب تکاملشان در جوهر و فزونیشان در مقدار، به منزل بالاتر و موضع برتر و قویتر زیاده می‌گردد، لذا به مجمع نخست ـ در جانب

عالی و برتر آن که در وی قوهٔ حرارت و گرمی است ـ مجمع دیگری انضمام پیدا می‌کند که روحش صاف‌تر و قویتر و گرمتر و حیات را پذیرای بیشتر است و آن قلب می‌باشد، و همین‌طور دیگر اعضا ـ بعضیشان برای ریاست و بعضیشان برای خدمت ـ پدید می‌آیند تا آنکه با تمام قوا و اعضایی که در آن است تکامل و تمامی می‌یابد، مانند شهر آبادی که اجزایش خرده‌خرده فزونی می‌یابد، درنتیجه نیاز به پادشاهی پیدا می‌کند که فرمانروا باشد و رُعایا خدمتش کنند، و رعایا را مسکن و منازل و چهارپا و غیراینها خدمت می‌کنند، و بسا که وجود پادشاه در پایان کوشش و عمل باشد، ولی در فکر و غایت، در نخست است.

۱۳
فصل
در هنگام تعلق نفس ناطقه به بدن

پیش از این اشاره کردیم: نفس ناطقه که مُدرِک معقولات بالفعل است، غالباً در حدود چهل‌سالگی برای افراد پدید می‌آید؛ اما نفسی که از دیگر نفوس حیوانی امتیاز دارد، بستگی به استعدادش برای کمال عقلی و وقت تعلّقش دارد؛ ابن‌سینا در این‌باره پنداشته که مَنیِّ زن، به‌واسطهٔ نفوذ نَری در آن، دارای نفوس می‌گردد، زیرا روح شبیه آن است که از نطفهٔ نَر تکوُّن یابد و بدن از نطفهٔ ماده، و چون دارای نفس گردید، نفس به‌سوی تکمیل اعضا حرکت می‌کند و در این حال نفس غاذیه تکوُّن پیدا می‌کند، چون غیر از این وی را فعلی نیست؛ سپس وقتی در آن قوهٔ غاذیه استقرار پیدا کرد، برای نفس حسّی آماده می‌گردد، پس در آن قوهٔ قبول نفس حسّی می‌باشد ـ اگرچه نفس حسّی در صاحبان نطق و نطقیّت یکی است ـ برای‌اینکه اعضای حسّی با آن تمامی می‌یابند، و همین‌طور غاذیه و اعضای آن.

و نیز: اعضای حیوان را حسّ فرانمی‌گیرد و غذا و خوراک فرامی‌گیرد، پس بعید نیست که در نطفه، غاذیه مُستفاد از پدر باشد و دیگری بعداً پدید آید، و جایز است قوهٔ غاذیه که از جانب پدر آمده است باقی بماند تا آنکه مزاج نوعی دگرگونی یابد و سپس غاذیهٔ خاص بدان اتصال یابد، گویی مُستفاد از پدر در قوه‌اش نیست تا تدبیرش را به

پایان رساند، بلکه تا مدتی به تدبیرش پرداخته و سپس به دیگری نیاز پیدا می‌کند گویی آنچه را از پدر گرفته از آنچه که بر وی واجب و لازم بوده تغییر یافته است، پس از نوعِ آن غاذیه‌ای که در پدر و آن غاذیه که در فرزند است نمی‌باشد، ولی تغییر آن وی را از این امر بیرون نکرده که عملی مناسب آن عمل ـ هرگونه که باشد ـ انجام دهد، و چون قلب و مغز در ناطق دو موجود گردیدند، نفس نطقی بدانها تعلق می‌گیرد و از آن حسّی افاضه می‌شود، اما نطقی غیر مادّی است ولی عاقله نیست، بلکه آن‌گونه که در شخص مست و صاحب صرع است می‌باشد و به‌واسطهٔ اموری از خارج استکمال پیدا می‌کند.

این چیزی بود که خطیب رازی از ابن‌سینا نقل کرده و ما در کتابهای ابن‌سینا این عبارت را نیافتیم، و بعید نیست که دربارهٔ چیزی از آنها گفته شده باشد و این اشکالاتی چند از جهت نظر فلسفی دارد:

نخست آنکه استفاده کردن مادهٔ مَنَوی، قوهٔ غاذیه را از نفسی که تعلق به بدن دیگر دارد (یعنی نفس پدر) درست نیست، به‌ویژه که بسیار اتفاق می‌افتد که نطفه پس از فنا شدن پدر و نفس باقی می‌ماند، و غیر آن، از قوایی که تعلق به اجرام دارند فعلی طبیعی را در غیر بدن و مادّه‌شان انجام نمی‌دهند، بلکه نطفه بر آنها از مبدأ فعال کمالاتی جوهری را پی‌درپی افاضه می‌کند که آغازشان مانند صورت معدنی است و آن حافظ ترکیب و بخشندهٔ مزاج می‌باشد، و سپس صور نباتی است و بعد از آن جوهر حیوانی، و همین‌طور ادامه دارد تا آنکه در وجودِ صوریِ جوهری اشتداد واقع گردد و تجرّد حاصل نموده و ذاتاً از ماده برخیزد، پس از این ادراک و تدبیر و فعل و تأثیر است.

دوم آنکه: اگر نفس ناطقه به کمال ذاتی اوّلی خود در آغاز تکوُّن قلب و مغز موجود باشد، باید ضایع بوده و از فعل و کمالاتی که درخور آن و لازمش می‌باشد ـ بدون بازدارنده‌ای خارجی ـ مدت زمانی دراز معطل و بیکار باشد، و این چیزی است که برهان حِکمی بر نفی آن اقامه شده است، و این مانند حال شخص مست و صَرع زده نیست، برای‌اینکه مستی و صَرع از اسباب و موانعی است که بیرون از نهاد نفس می‌باشند، و همین‌طور خواب که مانع از ظهور کمالاتی که بالفعل در ذات نفس موجوداند می‌باشد، بلکه نفس به‌واسطهٔ حرکت جوهری که در زمانی دراز واقع می‌شود ناطقه می‌گردد.

سوم آنکه: در غیر طریقه‌ای که ما آن را برگزیده‌ایم، وجود آلت ـ پیش از در کار گیرنده‌اش ـ لازم می‌آید، مثلاً مانند غاذیه، چون شکی نیست که غاذیه از قوای نفس ناطقه است ـ در آنچه آن نفس برای آن است ـ و اگر پیش از وجود نفس موجود باشد، محذوراتی که گفتیم لازم می‌آید، اما بنابر طریقهٔ ما: جوهر نفسانی به تدریج راه استکمال را می‌پیماید و از قوا و شاخه‌ها(ی قوا و فروع آنها) آنچه وی را از پیش مستلزَم و متضمَّن بوده ـ با اضافات کمّی و کیفی دیگری ـ شامل و لازم می‌گردد، و این قوا و شاخه‌ها «بالعدد» ـ به‌حسب تجدد و نوشدنشان در شدّت و کمالیّت ـ متجدّداند.

و برخی از حکیمان در تمثیل حال نفس از مبادی تکوُّنش تا غایت کمالیّتش و اتصالش به عقل فعّال چه نیکو گفته است: عقل فعال مانند آتشی است که نخست زغال به‌واسطهٔ حرارت و گرمی از آن اثرپذیر می‌گردد و سپس به‌سبب سرخ شدن و آتش شدن و پس از آن به علّت تابناکی و سوزندگی کار آتش را و دو فعل اوّلی را انجام می‌دهد، و هر چه که در مسیر اشتداد بیفتد، از وی آنچه از پیشی که بر وی تقدم داشت صادر می‌شد، صادر می‌شود؛ این مثال مراتب آثار عقل است در نبات و حیوان و انسان، و همان‌گونه که نور شدید مشتمل بر مراتب انواری که پائین‌تر از اویند می‌باشد، و اشتمالش بر آنها مانند اشتمال مرکّب بر بسیط و مقدار بر اجزای وهمیِ مقداری آن نیست بلکه نوعی دیگر است، همین‌طور وجود قوی، جامع چیزهایی که در وجودات ضعیفِ پائین‌تر از اویند می‌باشد، پس بر او آنچه بر آنها مترتّب است مترتب می‌باشد، و همین‌طور آثار به‌واسطهٔ اشتداد قوه و فزونی و برتری وجود، فزونی می‌گیرد، و بسا که اشتداد، وی را از نشأه و جهان نابودشونده به نشأه و جهانی باقی بیرون برده و ذاتش از مفارقات (مجرّدات) از اجسام و وابستگیهای آنها گردد و از جانب وی (الله) خلیفه و جانشین گردد و واسطهٔ بین او و بین تدبیر اجسام شود که شرحش به درازا می‌انجامد.

۱۴
فصل
در اختلاف این قوا

گفته‌اند: غاذیهٔ هر عضوی غاذیهٔ عضو دیگر ـ به‌واسطهٔ نوع و ماهیت ـ می‌باشد،

وگرنه افعال آن از جهت نوع اختلاف پیدا نمی‌کرد، و سخن در نامیه و مولده و خدمتگزاران چهارگانه نیز این‌گونه است، بلکه آنها در جنس متحداند.

گویم [۱]: اختلاف انواع در آثار قریبی که بدون واسطه از قوه صادر می‌شود، اگرچه درخواست اختلاف آن قوا را یا از حیث عَدد و شمار و یا از جهت نوع می‌کند، ولی آثار بعید و دوری که با واسطه از قوه صادر می‌شوند، اختلاف آنها از جهت نوع، درخواست اختلاف آن قوه را نه از حیث نوع و نه از حیث عدد و شمار نمی‌کند، آیا نمی‌نگری که مبدأ قریب هر فلکی از حیث نوع مخالف مبدأ قریب فلک دیگر است؟ ولی پروردگار هر فلکی همو پروردگار تمام افلاک است، یعنی یکتاست و او را همانندی نیست، بنابراین غاذیه یکنفر [۲] ـ مثلاً مانند «زید» ـ به حقیقت یکی است و ماده ـ یعنی بدن ـ و غایت و فاعل ـ یعنی نفس ـ غیر از آثار و صادر شدگان می‌باشد، و قیاس دیگر قوا و فاعل‌ها هم این‌گونه است؛ مقصود آنکه تعدّد آثار و معلول‌ها از جهت حقیقت و نوع، مستلزم کُلیّت تعدّد علل و مبادی آنها نمی‌باشد [۳]، بلکه وحدت و کثرت از لوازم مقامات وجود است، پس نفس با وحدتش فراگیر تمام قوای ادراک‌کننده و حرکت‌دهنده که هنگام ظاهر شدن در کشور بدن ـ از حیث نوع ـ مخالف یکدیگراند می‌باشد، ولی هنگامی که در نفس‌اند متحد می‌باشند، مانند اتحاد حواس پنجگانه در حسّ مشترک و اتحاد تمام مدارِک در عقل نظری و مانند اتحاد قوای حرکت‌دهندهٔ نباتی ـ چون جذب و دفع و غیراینها ـ در قوهٔ نباتی و اتحاد تمام قوای حرکت‌دهنده که در اعضا پخش‌اند در قوهٔ برانگیزانندهٔ حیوانی و عقل عملی در انسان.

۱. اگرگویی: او قدس سره این را پذیرفته و گوینده را کافی است، پس هدف چیست؟

گویم: مقصودش نفی اختلاف قوا به کلی است، یعنی اینکه آثار اگرچه درخواست اختلاف قوا را در نشأهٔ پائین دارند، ولی درخواست اختلاف آنها را در نشأهٔ بالا ندارند، چون آنها در بالا به‌گونهٔ جمع و بساطت موجوداند و به‌عینه همانند که در نشأهٔ پائین ـ با اختلاف آثار ـ می‌باشند، ولی این آثار نسبت بدانها ـ درحالی که در نشأهٔ بالای نفسی‌اند ـ بعید است. «سبزواری» ۲. این اشاره به مبادی و علل در نشأهٔ پائینی بدنی است که برایش یک گونه توحدّ و یگانگی از آن حیث که یک تشخص دارد و یک حقیقت، می‌باشد، یعنی اینکه حقایق قوا چنانکه گفته آمد، وجودات‌اند و در وجود ـ ما به الامتیاز ـ عین ما به الاشتراک است و ماده آنها یک بدن است و فاعل و غایتش یکی می‌باشد «سبزواری» ۳. یعنی: مستلزم کلیّت تعدد علل آنها نمی‌باشد، بلکه اگر در پائین باشد، به‌گونه‌ای تعدد دارد و اگر در مقام بالائین باشد ـ نه ـ «سبزواری»

۱۵
فصل
در اثبات قوۀ حیوانی برای انسان

بدان هر طبیعت نوعی از انواع موجودات تا شرایط نوع اخس و نارساتر را که پائین‌تر از آن نوع است استکمال نبخشد و قوا و لوازمش را کامل نگرداند، به نوع اشرف و تمام‌تر نپردازد؛ و این قاعده‌ای کلّی و برهانی است که ابن‌سینا در بعضی از کتابهایش آن را بیان داشته و از کتابهای معلم اوّل (ارسطو) نیز استفاده می‌شود، پس طبیعتی که به حدّ انسانیت و نفس ناطقه رسیده است ناگزیر از تمام گردانیدن تمام شرایط حیوانیّت ـ اصول و فروع و ریشه و شاخه‌هایش ـ می‌باشد، تا آنکه به مقام ناطقیت برسد، بنابراین انسان ناگزیر از وجود قوۀ حیوانی می‌باشد، ولی نه به‌گونۀ تفصیل و تحصیل به اینکه در انسان قوه‌ای حیوانی بالفعل باشد و قوه‌ای دیگر انسانی، بلکه آن‌گونه که ما آن را در فلک اثبات کردیم، یعنی نفس عقلیش به‌عینه نفس منطبع و نقش‌پذیرش می‌باشد و بین آن‌دو تغایر عددی نیست، بلکه تغایرشان به‌سبب معنی و اثر است، پس قوۀ ناطقه در ما به‌عینه همان قوۀ حیوانی است که به مرز ناطقیت رسیده است، چنانکه مکرراً بدین امر اشاره داشتیم، و مراد از آن قوه‌ای است که بدان اعضا، استعداد و آمادگی قبول حسّ و حرکت را پیدا می‌نمایند.

بدان که ابن‌سینا در کتابهای فلسفیش مانند کتاب شفا و کتاب نجات و غیر این دو متعرض این قوه نشده است [1]، ولی در کتاب قانون آن را اثبات کرده است، و تمام

۱. بدان که قوۀ حیوانی به اشتراک اسمی بسیار بر مدرِکه و محرّکه در حیوان اطلاق می‌شود، و گذشت که آن قوای حیوانی نامیده می‌شود ـ به‌جهت اختصاص حیوان به آنها ـ و نیز بر قوه‌ای که اعضا بدان، آمادگی قبول حسّ و حرکت را می‌نمایند، و آن در اینجا مراد است، و این اطلاق در عُرف پزشکان بیشتر است، پس اعضا بخش به رئیسی ـ یعنی کبِد و قلب و مغز ـ و ارواح سه‌گانه می‌شوند: روح طبیعی که منبعش کبد است و مجرایش سیاهرگها، و روح حیوانی منبعش قلب است و مجرایش شرائین، و روح نفسانی منبعش مغز است و مجرایش پی‌ها و اعصاب؛ پس قوا هم به سه‌دسته تقسیم می‌شوند: قوۀ نفسانی و قوۀ طبیعی نباتی و قوۀ حیوانی که بدان، تدبیر روح حیوانی می‌شود، و انبساط قلب و شرائین و قبض آن‌دو ـ به‌جهت ترویح روح ـ به جذب نسیم و هوا و دفع بُخار دودی می‌باشد و بدان، حرکات ترس و غضب و اندوه و سرور انجام می‌گیرد و بدان و به‌واسطۀ روان کردنش مر روح حیوانی را در اعضا، حیات اعضا و استعدادشان برای دو قوۀ حسّ و حرکت می‌باشد «سبزواری»

پزشکان قائل بدانند، نه به‌گونه‌ای که ما تحقیق و اثبات نمودیم، بلکه بدان گونه که آن قوه‌ای است جدای از ناطقه و بالفعل موجود است و با آن مغایر می‌باشد.

و بر آن چنین استدلال کرده‌اند که در عضو فلج، قوهٔ نفسانی می‌باشد، چون در آن عضو عناصری که به انفکاک و جدایی فرا می‌خوانند وجود دارند، و تنها به‌واسطهٔ قاهر و غالبی است که بزور آن را مجتمع و باقی نگه می‌دارد و آن قاهر، از توابع مزاج نمی‌باشد، چون تابع چیزی حافظ آن چیز نیست، بنابراین در آن قوه‌ای است که بر مزاج عضو پیشی داشته و آن را از متلاشی شدن و تباهي حفظ می‌نماید، لذا در عضو فلج، قوهٔ نفسانی می‌باشد و آن یا قوهٔ حسّ و حرکت ارادی است و یا قوهٔ نباتی که تغذیه و غیر آن را انجام می‌دهد و یا قوهٔ دیگری غیر از این دو نوع می‌باشد؛ اوّلی باطل است، چون در عضو فلج نه قوهٔ حسّ است و نه حرکت؛ و همین‌طور دومی هم از دو وجه باطل است: نخست آنکه قوهٔ تغذیه ـ با بقای آن قوه ـ باطل است؛ دوم آنکه: این قوه قبول حسّ و حرکت را می‌بخشد ـ اگر مانعی در بین نباشد ـ پس اگر این قوه همان غاذیه باشد و غاذیه در نبات موجود باشد، لازم می‌آید که در نبات استعداد قبول حسّ و حرکت باشد؛ تالی (قضیه) باطل است و مقدَّم هم مانند آن، در آن صورت این قوه نوعی دیگر است مغایر دیگر قوای نفسانی و نباتی.

گویم: این استدلال با نارسائیش از مطلوب بخشیدن، مشتمل بر درهم آمیختگی و مشتبه شدن است.

اما بیان نارسائیش آنکه کسی می‌تواند بگوید: قوه‌ای که در عضو فلج موجود است همان قوهٔ نباتی غاذیه است و گویند: با بقای آن قوه، قوهٔ تغذیه باطل می‌گردد.

گوییم: باطل شدنش را نمی‌پذیریم، بلکه گوییم: قوهٔ تغذیه باقی میماند، وگرنه تحلیل، در عضو سرعت پیدا می‌کرد به‌طوری که در زمان کمی بیشتر مقدار آن زایل می‌گردید، درحالی که کار چنین نیست، نهایت امر آنکه اثر تغذیه ـ به‌جهت مانع ـ ظهور آشکاری پیدا نمی‌کند.

گویند: قوهٔ تغذیه در نبات موجود است و آن حسّ و حرکت نمی‌بخشد.

گوییم: قوهٔ غاذیه‌ای که در نبات است از جهت ماهیت مخالف قوهٔ غاذیه‌ای است که در حیوان می‌باشد، چنانکه قوهٔ حیوانئی که در دیگر نباتات است، از جهت ماهیت

مخالف قوهٔ حیوانئی است که در انسان است.

علّت این امر به‌گونهٔ کلّی آنکه: جهت قوه منافی جهت فعلیت است، پس وقتی فعلیّت صورت و وجودش قوی شد و مادّه بدان استکمال یافت و ذاتش بدان صورت تمامی پیدا کرد، استعدادش برای قبول صورت دیگری ـ به‌سبب شدت وجود صورت ـ باطل می‌گردد؛ ولی اگر صورت از جهت وجودی ضعیف بوده و بین فعلیت و قوهٔ خالص باشد، مادّه مانعی از قبول صورت دیگری فوق آن ندارد، چنانکه عناصر هنگام بساطتشان چنین‌اند، پس آتش خالص، صورت نبات و حیوان را نمی‌پذیرد و همین‌طور خاک و آب و هوا، ولی وقتی کیفیاتشان شکست و سطوت صورتشان ضعیف گشت، مادّه برای قبول صورت دیگری آماده می‌گردد، بنابراین قیاس، قوهٔ غاذیه‌ای که در نبات است به‌واسطهٔ شدت فعلیّتش، از قبول حیوانیت مانع می‌شود، برعکس غاذیه‌ای که در حیوان است، چون آن به‌واسطهٔ ضعفش قوه دیگری را که فوقش هست می‌پذیرد، و همین‌طور انسان، چون حیوانیت ضعیفی دارد، چنانکه خداوند می‌فرماید: خلق‌الانسان ضعیفا، یعنی: انسان ضعیف آفریده شده است (۲۸ ـ نساء) حیوانیتش خمیر مایه‌ای برای فطرت و نهاد دیگری، و مادّه‌ای قابل برای نشأهٔ باقی دوم می‌گردد.

اما بیان درهم آمیختگی و مشتبه شدن: دانستی که قوهٔ حیوانیت جز مبدأ حسّ و حرکت نمی‌باشد، برای‌اینکه حیات حیوانیت منوط به مبدأ این دو اثر است، و چون مبدأ آن دو در عضو فلج شده موجود نیست و باطل و بیکار شده، چگونه با بطلان این دو قوه می‌توان حکم کرد که قوهٔ حیوانیت در آن موجود است؟ حقیقت آنکه: موجود در عضو فلج شده، از قوای نفسانی همان قوهٔ تغذیه است و از ارواح، روح طبیعی است که از کبِد به دیگر اعضا ساری و جاری می‌باشد.

اما اینکه گفته‌اند: موجود، همان قوهٔ حسّ و حرکت ارادی است ولی فعل حس و حرکت ارادی به‌جهتِ مانعی که فاعلِ موجود را از فعلش بازمی‌دارد پدید نمی‌آید، و آن مانع عبارت از مادّهٔ فلج کننده می‌باشد، چون آن مادّه، افعال قوای حسّ و حرکت را از آن بازمی‌دارد، ولی باطل کنندهٔ ذات آن‌دو قوه نیست.

سخنی ارزشمند نیست، برای‌اینکه این قوا جسمانی‌اند و مادّه، داخل در تعیّن وجود

آنها است، پس چون موجوداند و وجودشان ناگزیر در مادّه‌ای که صلاحیت قبول آنها را دارد هست، چگونه آن مادّه برای قبول آنها صلاحیت دارد و از صدور فعل آنها مانع می‌شود؟

آری! کاش کسی چنین می‌گفت: نفس انسانی مادام که تعلق به بدن دارد، مبدأ تمام قوای نطقی و حیوانی و نباتی و طبیعی است، ولی اجزاء بدن در قبول آن متفاوت‌اند و در بعضی از آنها نفس با بیشتر قوایش تعلّق می‌گیرد، مانند مغز و قلب که در اینها قوهٔ ادراکی و تحریکیِ ارادی و نباتی، تمامشان هست و در بعضی دیگر نفس، با برخی از قوایش تعلّق می‌گیرد، مانند طبیعت و چیز ضعیفی از نباتیّت مانند ناخن‌ها و دندانها و استخوانها، از این رو تعلّقش به بدن در حالات مختلف است، زیرا در حالت خواب و مستی شدید، با بیشتر قوای قریبش از اُفق بدن بالا می‌رود، مانند خورشید هنگامی که که در اُفق غروب می‌کند و با جوهر و ذات خودش از عالم خاکی پنهان می‌شود، ولی بقایای نور و سایه‌هایش در روی زمین باقی می‌ماند، چون اگر نفس در خواب با تمام قوایش از بدن جُدا گردد، باطل شده و بدن یکباره می‌میرد، و اگر با کُلّیت خود به بدن تعلّق گیرد، هر آینه آنچه در بیداری از او صادر می‌شود در خواب هم صادر می‌شد.

پس از این سخن دانستی که وجودش، اقتضای سرایت تمام قوایش را در هر وقت و در هر عضوی از بدن ندارد، بنابراین عضو فلج شده شأن و کارش این است که در وی بعضی از قوای نفس جاری و ساری گردد، مانند طبیعی و نباتی ـ نه حیوانی ـ بنابراین آشکار شد که استدلال آنان بر وجود قوهٔ حیوانی از جهت عضو فلج شده درست نیست و بازگشت در این امر به همانجا است که ما بنیان و ارکانش را استواری بخشیدیم و معنایش را هویدا کردیم.

ترجمهٔ اسفار ـ سفر چهارم

باب چهارم

قوایِ نفوسِ حیوانی

باب چهارم

از علم نفس در احوال قوایی که اختصاص به نفوس حیوانی دارند که از آن‌جمله مبادی ادراکات ظاهری است و دیگر از آنها مبادی ادراکات باطنی که اینها به عالم ملکوت قرب و نزدیکی بیشتر و شدیدتری دارند[1] و از آن‌جمله مبادی حرکات ارادی است که اینها از تمام مبادی ادراکات پائین‌تراند و در آن فصل‌هایی چند است:

فصل اوّل

در اشاره به این قوا و منفعت هر کدام از آنها به‌طور اجمال و فشرده

بدان که خداوند از مواد زمینی جوهر نبات را که از حیث وجود از عناصر و سنگ و کلوخ و نیز از جواهر معدنی مانند آهن و مس و غیر این دو کامل‌تر است آفرید، چون خداوند در آن (جوهر نبات) قوه‌ای آفریده که غذا را از جهت ریشه و شاخه‌هایی که در زمین دارد جذب می‌کند، و برایش آلات و قوایی آماده ساخته که خدمتگزار وی‌اند؛ بیان قوای آن پیش از این گفته آمد؛ امّا آلات: آنها عبارتند از رگهای باریکی که در هر برگ مشاهده می‌کنی، یعنی ریشه و اصل ستبری دارند و سپس انشعاب می‌پذیرند و پیوسته نازک و باریک شده و در اجزای برگ گسترش پیدا می‌کنند و به جایی می‌رسند که به صورت مویرگها در آمده و از دیده پنهان می‌گردند، ولی نبات با این کمالی که بدان بر

۱. مراد از ملکوت چیزی است که جبروت را نیز فراگرفته است، وگرنه آنها از ملکوت‌اند، نه اینکه قرب شدیدی بدان دارند، آری! آنها از ملکوت اسفل‌اند نه ملکوت اعلا. «سبزواری»

عناصر و معدنیات تفوق دارد، ناقص‌الخلقه است و وجود تامّ و کاملی نداشته و در وجود خویش مستقل نمی‌باشد، زیرا غذایی که باید بدو برسد و با ریشه‌اش تماس حاصل کند، اگر پیدا نشد، پژمرده و خشک شده و تباه می‌گردد، و وی را امکان طلب غذا از جایی دیگر نیست، برای‌اینکه طلب، به‌واسطهٔ شناخت مقصد و به‌سبب انتقال بدان است و به مقدار طلب، معرفت حاصل می‌شود و به اندازهٔ معرفت، انتقال به معروف و شناخته شونده امکان‌پذیر می‌گردد، درحالی که نبات، از این امر عاجز و ناتوان است، پس اگر در آن معرفت و شناخت طلب باشد، باید وجودش در آن معطل و بیکار باشد و خداوند سبحان برتر و منزّه از آن است که امرِ معطّل و بیهوده‌ای بیافریند و برهان بر این امر اقامه شده است که در وجود، معطل و بیکار و بیهوده‌ای آفریده نشده است، پس اگر در نبات شعور فرض شود، باید شعورش از آنچه بر آن سرشته و آفریده شده تجاوز نکند.

بنابراین عنایت الهی به خلقِ آنچه که از حیث وجود کامل‌تر از نبات است تعلّق گرفت، لذا بر حیوان قوهٔ احساس و قوهٔ حرکت را در طلب غذا عنایت فرمود؛ اوّلین مراتب حواس عبارت از حاسّهٔ لمس است، چون نیاز بدان بیشتر می‌باشد، از این‌روی تمام حیوانات را فراگرفته و در تمام اعضا ـ به‌جز اندکی ـ جاری و ساری است، زیرا حیوان خاکی مرکّب از عناصری است که از حیث کیفیّات اوّلی با هم تضاد دارند، و به‌گونه‌ای از وحدت، اعتدال پیدا کرده و بر یک کیفیت صلح و استقرار یافته‌اند؛ صلاح آنها به اعتدالشان است و فسادشان به انحراف و کژیشان از این اعتدال، بنابراین هیچ حیوانی تصّور نمی‌شود جز آنکه این حسّ را دارا است، و اگر اصلاً حسّ نداشته باشد، حیوان نیست، و ناقص و نارساترین درجات حسّ آنکه هر چه با او تماس و برخورد می‌کند احساس می‌نماید، زیرا احساس بدانچه از او دور است احساس تمام‌تر و قوی‌تر است، و این حسّ در تمام حیوانات، حتی در کِرمی که در گِل زندگی می‌کند یافت می‌شود، زیرا وقتی بر آن سوزنی زنی خود را برای فرار جمع می‌کند، نه مانند نبات که وقتی بریده شود جمع نمی‌شود، چون بریدن را احساس نمی‌کند، ولی حیوان لمسی مانند کِرمهایی که حیات ناقص دارند، توان بر طلب غذا ـ از آن‌جهت که از آن دوراند ـ ندارند.

پس حیوانات در کمالشان نیاز به حسّی دارند که آنچه را از آنها دور است ادراک نمایند، لذا عنایت الهی بدان‌ها قوهٔ بویایی را عنایت فرمود، ولی بدان فقط بو را ادراک می‌کنند و نمی‌دانند که از چه ناحیه‌ای می‌آید، بنابراین محتاج به این می‌شوند که بسیاری از اوقات جوانب را بگردند و بسا بر غذایی که بویش را استشمام کرده بودند آگاهی پیدا کنند و بسا که آگاهی پیدا نکنند، پس اگر چیز دیگری غیر این دو در اینها آفریده نشده بود، در غایت نقصان خواهند بود.

پس خداوند برایشان چشم آفرید تا آنچه را که از ایشان دور است ادراک کرده و نیز جهتش را بدانند و به‌عینه آهنگ آن جهت کنند، با این همه ناقص‌اند، زیرا آنچه را که آن سوی دیوار و پرده است ادراک نمی‌کنند و غذایی را که از آنها پوشیده است و دشمنی که از ایشان پنهان است نمی‌بینند، و گاهی حجاب و پوشیدگی برطرف نمی‌گردد، مگر آنکه دشمن نزدیک شده و از گریختن عاجز و ناتوان می‌مانند.

لذا برایشان گوش آفرید تا بدان، صداها را از آن سوی دیوار ـ هنگام جریان حرکات ـ بشنوند، چون انسان با چشم جز موجود حاضر را ادراک نمی‌کند، اما موجود غایب و پنهان را جز به‌واسطهٔ کلامی که از حروف تنظیم یافته، و صداهایی که با حسّ شنوایی ادراک می‌گردد نمی‌تواند بداند، از این‌روی نیاز بدان، در ما افزون و شدیدتر است، لذا برای ما آن را آفرید و ما را به فهم کلام از دیگر حیوانات امتیاز بخشید.

و تمام اینها نه ما و نه حیوانات را بی‌نیاز نمی‌سازد اگر قوهٔ چشایی و ذائقه نباشد، چون غذا را می‌یابد ولی نمی‌داند که موافق با (مزاج) او است و یا مخالف آن تا بخورد، و بسا که هلاک‌کننده باشد، مانند درخت که هر مایعی را به پای ریشه‌اش بریزند چون قوهٔ چشایی ندارد، آن را جذب می‌کند و بسیار می‌شود که آن مایع سبب خُشکیش گردد.

سپس تمام اینها کافی نیست اگر در ناحیهٔ جلوی مغز، ادراک دیگری که به نام حسّ مشترک نامیده می‌شود و محسوسات پنج‌گانه بدان منتهی گردیده و در وی جمع می‌شوند، نیافرینند، و اگر آن نبود کار بر حیوان سخت می‌شد و در مهالک می‌افتاد، برای‌اینکه بعضی از حیوانات و غیر آنها مانند پروانگان به‌جهت نداشتن حسّ باطنی، پشت سرهم در آتش می‌افتند و آزار می‌بینند، و اگر آنها را بر آنچه که در نخست

احساس کردند، تخیل [1] و حفظ بود، بدانچه که یکبار آزار دیدند بازنمی‌گشتند، با این‌همه ناقص‌اند، چون آنها را امکان فرار از چیزی که با حس ادراک نمی‌شود تا از آن آزار دیده نشود و دانسته نشود که این از چیزهایی است که باید از آن فرار نمود نیست.

لذا خداوند برای حیوانات کامل ـ مانند اسب و غیر آن ـ قوه‌ای آفرید که بدان، معنی جزئی را که تحت حسّ و تخیّل در نمی‌آید ادراک می‌کند و آن قوه، واهمه است، برای‌اینکه اسب مثلاً، نخستین‌بار که شیر را می‌بیند از آن فرار می‌کند، بدون اینکه تاکنون از وی آزاری دیده باشد، و فرار او از شیر موقوف بر این نبوده که یکبار آن را دیده و از او آزاری رسیده باشد، و همین‌طور گوسپند، نخستین‌بار گرگ را می‌بیند و از وی فرار می‌کند، ولی از شتر و گاو که از آن خیلی بزرگترند و صورتشان ترسناکتر، فرار نمی‌کند، و تا اینجا چهارپایان در این ادراکات با انسان اشتراک دارند.

پس از این ترقی به مرز انسانیت است، لذا پی آمد و عواقب امور و اشیائی را که تحت حسّ و تخیل و توهم در نمی‌آیند ادراک می‌کند و بسنده بر فرار و یا به‌دست آوردن هدف نزدیک نمی‌کند، بلکه از بدیها و شرور آینده نیز فرار کرده و خیرات آخرت را می‌طلبد، بنابراین خداوند انسان را از بین حیوانات به قوهٔ دیگری امتیاز بخشیده که آن قوه از تمام قوا اشرف و برتر است و بدان، منافع امور و زیان آنها و خیرات آخرت و شرورش را ادراک می‌کند.

سپس بدان: اگر در حیوان بسنده بر خلق حواس و مدارک ـ برای ادراک موافق از غذاها و دواها و غیر موافق ـ شده بود و برایش میل و رغبتی در طبع و شوقی در نفس و یا اراده کردنش در عقل که وی را بر حرکت به‌سوی موافق برانگیزاند، و یا مقابلات آن که از حرکت به‌سوی مخالف بازدارد آفریده نشده بود، باید چشم و دیگر حواس در او معطل و بیکار باشند.

پس نیاز بدان پیدا کرد که میل و رغبتی بدانچه موافق با وی است داشته باشد، این

۱. پنهان نباشد که مصنف قدس سره با این بیان نیاز به خیال و حافظه را ثابت می‌کند، درحالی که درصدد بیان نیاز به حسّ مشترک می‌باشد، مگر آنکه گفته شود: به‌جهت تلازم بین آنها اکتفا بدین کرده است، و سزاوار چنان است که گفته شود: تخیل عبارت از ادراک آنچه در خیال است و این ادراک به‌واسطهٔ حسّ مشترک می‌باشد. زیرا همان‌طور که از خارج ادراک می‌گردد، همین‌طور از داخل هم ادراک می‌گردد، و این خیال است که این ادراک را هم حفظ می‌نماید «سبزواری»

شهوت نامیده می‌شود، و نفرت و فرار از آنچه که مخالف با وی است کراهت نامیده می‌شود، تا آنکه به‌واسطهٔ شهوت آنچه ملایم و سازگار با وی است بطلبد و با کراهت از آنچه منافی وی است فرار کند؛ سپس (گوییم:) این مرتبه از میل و نفرت که در تمام قوای محرکه است اگرچه در کمال وجود حیوان ـ از آن‌روی که حیوان است ـ کافی و بسنده است، ولی در کمال وجود انسانی که اشرف و برتر انواع حیوانات است کافی نیست، چون شهوت و غضب، خواه به‌حسب شخص باشد ـ مانند شهوت و خواست غذای موافق ـ و یا به‌حسب نوع باشد ـ مانند شهوت نزدیکی کردن ـ و غضب بر آنچه مخالف آنها است، جز بدانچه در حال، سود و زیان می‌رسانند دعوت نمی‌کنند، اما در مآل این داعیه که به نام شهوت و یا غضب نامیده می‌شود کافی نیست.

لذا خداوند برای انسان داعیه و درخواست دیگری که فوق شهوت و غضب بوده و مسخَّر در تحت اشارهٔ عقل و هدایت کنندهٔ به نور الهی به‌سوی عواقب اُخروی که موصلِ به «حُسن ثواب» و «قُبح عِقاب» است آفرید، و این داعیه همان است که به نام اراده نامیده شده، و در نزد بعضی از دانشمندان دینی به نام باعثِ دینی نامیده می‌شود، و این همان داعیه و خواستی است که خداوند آدمیان را بدان اختصاص بخشیده است و از حیوانات ـ به‌جهت تکریم و تعظیم و بزرگداشت ـ امتیاز داده است، چنانکه به‌واسطهٔ عقل و خرد که عواقب و پایان کار امور را می‌داند امتیازشان بخشیده است، و این اراده تحت اشارهٔ عقل است، چنانکه شهوت تحت ارادهٔ حسّ است.

این آن چیزی بود که ما از سخن بعضی از دانشمندان اسلامی تلخیص کردیم و عهده‌دار شدیم که آن را در این فصل ـ به‌جهت خوبی نظم و نیکویی بیانش ـ بیاوریم و اکنون به احوال حواس ـ به‌گونهٔ تفصیل ـ بازمی‌گردیم.

۲
فصل
در قوهٔ لمس و حالات آن

دانستی که حیوان خاکی چون حاملِ کیفیّتی اعتدالی است نیازمند به قوه‌ای است که آن را حفظ نموده و مدرِک جسمی که محیط بدان است ـ مانند آب و هوا ـ باشد که اگر مخالف باشد از آن دوری کند تا به حرارت و گرمیش سوخته و یا به سردیش

منجمد نگردد، و اگر موافق است آن را بطلبد و یا در آن سکون گزینند، پس آن پیش‌ترین حواس است، لذا نیاز به لمس و بساویدن ـ برای دفع زیان ـ قوی‌تر، و به چشایی و ذائقه ـ به‌جهت دلالت بر غذاهایی که بدانها حیات پایدار است ـ شدیدتر است، ولی نیاز به دفع‌کنندهٔ زیان ـ به‌جهت باقی ماندن اصل ـ پیش‌تر از نیاز به منفعت برای تحصیل کمال است، و این بدان سبب است که دست آوردن غذا با دیگر حواس هم امکان‌پذیر می‌باشد؛ پس روشن شد که لمس، نخستین حواس و پیش ترینشان است و لازم است که تمام بدن، موصوف به قوهٔ لامسه باشد.

برهان بر این امر آنکه: بدن حیوان از جنس مادهٔ کیفیات لمس شونده است [۱]، و همین‌طور تمام اعضای حیوان، و نزد ما این است که مدرَک پیوسته از جنس مدرِک است، پس آنچه از قوهٔ حیات و ادراک در تمام بدن جاری و ساری می‌گردد، امکان ندارد که غیر از مبدأ ادراک لمسی باشد، اما غیر آن، ممکن نیست که در تمام بدن ساری و جاری باشد؛ مثلاً حامل قوهٔ بینایی امکان ندارد که دیگر اعضا باشد، یعنی به‌جهت تراکم و تاریکیشان، چون مدرَکات این قوه، انوار است، بنابراین مدرِک آن هم باید از جنس آن باشد و از حیث ماهیت با آن اتحاد داشته باشد، چنانکه پیش از این این مطلب را ثابت کردیم، درحالی که اعضای بدن نه بالفعل و نه بالقوّه ـ مانند شفاف ـ انوار نیستند، پس محال است که نور چشم ساری و جاری در آن اعضا باشد، چون اعضا متراکم و تیره‌اند، و قیاس شنوایی و دیگر ادراکات باطنی هم مانند وهم و خیال این‌گونه است [۲]، چون بدن و

۱. مراد از مادّه کیفیات لمس شونده، موضوع آنها یعنی عناصر است. و امکان دارد که مراد از آن، کیفیات فعلی و انفعالی باشد، و مراد از آن که: بدن از جنس آنها است. یعنی از آن سنخ است، وگرنه شرط ادراک، خالی بودن از هر نوع کیفیت ادراک شونده است، و بدن اگرچه خالی از کیفیت معتدل نیست، ولی متوسط بین اطراف، در حکم خالی بودن از آنها است. «سبزواری» ۲. اگر گویی: مدرَک چشم نخست و بالذات چون نور وضوء است، امکان دارد گفته شود، حامل قوهٔ بینایی با آن سنخیت دارد و آن نور وضوء می‌باشد، چنانکه به الفنجگاه دو عصب چشم مجمع نورَین گویند و آن روحی است که به‌واسطه کمال لطافتش در آنجا نور گشته، اما حاصل قوهٔ شنوایی چگونه ممکن است در آن سنخیت. با مدرَکاتش داشته باشد؟ و چگونه امکان دارد گفته شود: این حامل فراهم آمده از صداهایی چند است؟ چنانکه گفته می‌شود: این حامل، نور است؟

گویم: مراد سنخیت حامل شنوایی است با مادهٔ صداهای خارجی. یعنی موضع آنها، به‌ویژه آنکه ترکیب بین مادّه و صورت ـ نزد مصنف قدس سره ـ اتحادی است و عرض و عرضی دو متحداند، پس سنخیت حامل با هوایی که مادّه و اَصل صداها است، در شفافیت با آن صداها، سنخیت دارند.... «سبزواری»

اعضایش نه موهوم‌اند و نه متخیَّل، چون مادّی‌اند و مادیات در عالم وهم و خیال در نمی‌آیند، بلکه صورت دیگری است که مناسب با آنها می‌باشد، چنانکه در ادراک وهمی و خیالی واقع می‌شود.

و از اینجا دانسته می‌شود که واهمه و خیال و مدارک باطنی، مادّی و موجود در عضو ـ مانند مغز چنانکه مشهور است ـ نمی‌باشند، بدان سبب که ما در قاعدهٔ اتحاد مدرِک با مدرَک بیان داشته و اثبات نمودیم؛ اما دیگر حواس ظاهری غیر از لمس، مانند چشایی و شنوایی و بویایی و بینایی، اگرچه مادّی هستند ولی مانند لمس ساری در تمام بدن نیستند، برای‌اینکه برخی از آنها مانند شنوایی و بینایی درنهایت لطافت می‌باشند، پس لازم است که موضعش نیز جزئی لطیف و شفاف و یا مانند آنها و مناسب با آنچه که قوه ادراک می‌کند باشد، درحالی که هر عضوی جزء لطیف نیست، و برخی دیگر از آنها مانند چشایی و بویایی، اگرچه بدان لطافت نیستند، ولی لطیف‌اند، چون حامل مدرَکاتشان اجسامی متراکم و سخت نیستند، بلکه یا بخارهایی هستند و یا اجسامی رقیق و لطیف، و هر عضوی این مناسبت را ندارد که موضوع بو و مزه باشد، بلکه بعضی از اعضا مانند بُن بینی خاص بوداران است و جِرم، یعنی سطح زبان ویژهٔ مزه‌داران، این برعکس لمس است، برای‌اینکه تمام اجسام، خواه سخت و صُلب باشند و خواه نرم و نازک، خواه متراکم باشند و خواه لطیف، قابل آنند که قوهٔ لمس بدانها تقوّم داشته باشد و ادراکش بدانها تعلق گیرد [۱]، برای آنکه این ادراک، به‌واسطهٔ تماس با سطوح و دست مالیدن بر آنها حاصل می‌گردد.

برخی از مردمان پندارند که قوهٔ لمس چهار نوع است: حاکم بین گرم و سرد، و حاکم بین تَر و خشک، و حاکم بین سخت و نرم، و حاکم بین صاف و خشن؛ و برخی حاکم بین سنگین و سبک را بر آنها افزوده و درنتیجه پنج شده است، و وجه حلّ آنچه را که گفته‌اند گفته آمد (و بازگفته خواهد شد).

بدان که از خواص هر قوهٔ حساسی این که: حامل آن اگرچه از جنس همان چیزی است که ادراک می‌کند، امّا در ذاتش از صورت کیفیاتی که آنها را قوه ادراک می‌نماید

۱. مراد از اینکه تمام اجسام قوهٔ لمس دارند، بدن می‌باشد و در متعلّق، تمام اجسام عنصری است بدون تخصیص به بُخارها و یا رطوبات. «سبزواری»

خالی می‌باشد، تا آنکه از آن صورت انفعال پذیرد، برای اینکه آلت ادراک تا به کیفیت و چگونگی مدرَک تکیّف پیدا نکند، ادراک قوه به صورت آن کیفیت واقع نمی‌شود، اگرچه حاصل در آلت، غیر از صورتی باشد که برای قوه حاضر است، برای‌اینکه این خارجی و مادّی است و آن، ذهنی و ادراکی، چون مدرِک گرمی و سردی مثلاً لازم است که موصوف بدان دو نباشد؛ پس درباب لمس اشکال وارد می‌شود، برای‌اینکه عضو لمس کننده خالی از این کیفیات لمسی نیست، ولی گوییم: این قاعده اقتضای آن را ندارد که محل ادراک را اصلاً هیچ نصیبی از جنس آنچه که ادراک می‌نماید نباشد، بلکه اقتضای آن را دارد که خالی از نوع آنچه که ادراک می‌نماید و نیز (خالی) از ضدّ آن باشد، پس معتدلِ دارای کیفیّت ضعیف، حکمِ متوسطِ بین اطراف را دارد، یعنی به‌واسطهٔ نارسایی و ضعف و سُستی‌اش به منزلهٔ خالی بودن از انواع می‌باشد، مانند آب نیم‌گرم، چون نه مانند گرم است و نه مانند سرد، از این‌روی هریک از دو طرف را به سرعت می‌پذیرد، بنابراین هر چه که به اعتدال نزدیک‌تر باشد، از حیث ادراک شدیدتر است.

می‌توانی بگویی: ما نمی‌دانیم که چهارپایان محسوسات را ادراک می‌کنند و بدانها شعور و آگاهی دارند، مگر برای به‌دست آوردن آنچه ملایم و سازگار با آنها است و فرار از آنچه که مورد نفرت و کراهت آنها است، حتی حیوانات ناقص مانند اسفنج (ابرحمّام) و صدف‌ها، حرکاتی ارادی از جمع و بازشدن دارند، و اگر ما از آنها این حرکت را مشاهده نمی‌کردیم نمی‌دانستیم که دارای قوهٔ لمس‌اند، و چون کار چنین است، همانند این را هم در عناصر و نباتات جستجو کردیم، زیرا خاک از بالا به پائین، بر یک اسلوب می‌گریزد و آتش از پائین به بالا، بر یک روش فرار می‌کند، و چون آتش شروع به بالا رفتن می‌کند اگر در مسیر حرکتش معارض و مزاحمی پیدا شود، از آن سو بازگشته و به‌سوی دیگری و بلکه پائین رو می‌کند و از جوانبی که در آنها مانع و مزاحمی نیست بالا می‌رود، و همین‌طور نبات، اگر در راهی که رشد و حرکتش بدانجا است با مانعی برخورد نماید، از آن انحراف جسته و به‌جهت دیگری می‌روید، و نیز از جانب سایه به‌سوی نور خورشید رومی‌کند.

و نیز درختی که نزدیک رودی روئیده، ریشه‌هایش را به‌سوی آب امتداد می‌دهد تا

جذب آب برایش آسان باشد، و غیراینها از حرکات، برای به‌دست آوردن ملایم و فرار از منافر، و تمام اینها دلالت بر شعور و آگاهی آنها به ملایم و غیرملایم و سازگار دارد.

و نیز آنچه گفتید که حیوان چون بدنش از مادّه‌ای که مصوَّر به‌صورتی از باب اوایل کیفیات می‌باشد و صلاح و سلامتش در اعتدال آن (صورت) و فساد و تباهیش به ضد آن (صورت) می‌باشد، پس وی را ناگزیر از قوه‌ای است که آن (صورت) را حفظ نموده و آنچه ملایم و سازگار با آن و منافر و ضد با آن (صورت) است ادراک نماید تا آنکه بدان (صورت) اوّلی (ملایم) را طلب نماید و از دومی (منافر) بگریزد، و این‌گونه و شکل در نبات و بلکه در جماد و عناصر هم جاری و ساری است.

ما پس از بیان مقدمه‌ای ترا چنین پاسخ می‌دهیم که: ادراک عبارت از وجود صورت حاضر است نزد موجودی که وجودش برای خودش (یعنی لنفسه) می‌باشد و اینکه: موجودات مادّی که در آنها (مادّه) ساری است، آنها را در نفس خودشان هیچ حضوری نیست، چگونه مدرک آن (وجود صورت حاضر) توانند بود [1] ؟

گوییم: اما عناصر کلّی، چون در تحت تضاد واقع‌اند، وجودشان باقی نبوده بلکه متجددِ روان‌اند، چون شرط بقای حیات در چیزی، خالی بودنش است از ضد، وگرنه اصل جسمیّت مانع از قبول یک صورت وَحدانی که حیات را می‌پذیرد نیست، به‌شرطی که از ضدّ آن خالی باشد ـ مانند افلاک ـ چون آن (صورت وحدانی) به‌جهت خالی بودنش از تضاد و تباهی، حیات نطقی را می‌پذیرد؛ اما نبات چون تضاد در وی شدید نیست، بلکه شدّت متضادها در آن شکسته است، دور نیست که قوه‌اش را آگاهی و شعوری ضعیف بدانچه که با وی ملایم و سازگار است باشد، زیرا نزد ما وجود، مطلقا عین علم و شعور مطلقا است [2] ؛ از این‌روی عارفان الهی معتقدند که تمام موجودات عارف به پروردگارشان هستند و وی را سجده کنند، چنانکه کتاب الهی بر این امر دلالت دارد، ولی چون وجود از آمیزش عدم و تاریکیها رها شود، ادراک

۱. سخن در حضور مدرَک برای مدرِک می‌باشد نه برعکس. «سبزواری» ۲. پوشیده نباشد که سخن در شعور به مشعَر لمسی است و آنچه قدس‌سره بیان داشته این مطلب را نمی‌رساند، و سزاوار است عبارت چنین بیان شود که: نبات و جماد و امثال این دو، دارای شعور بسیط اند، جز آنکه این شعور غیر از شعوری که مطلوب است می‌باشد. «سبزواری»

بدو و برای او به تمامی است، درحالی که وجود مادیات با تاریکیها و پرده‌ها و حجابات آمیخته و در اَعدام و نقایص فرورفته است و به مقدار بیرون آمدن از آنها و ارتباطشان به مبادی عقلی و نفسی که مجرّد از مواد و اَعدام‌اند، وصولشان به مقام حیات و ادراک می‌باشد، و نفوس نباتی با اینکه صوری فرورفتهٔ در موادانـد، ولی مناسبتشان به عالم ملکوت، از صور عناصر و معادن نزدیک‌تر است، این امر به‌واسطهٔ شکسته شدن کیفیات متضاد است در نبات ـ نه عناصر و معادن ـ از این‌روی در نبات چیزی از آثار حیات ظاهر می‌گردد که در آن اجسام چنین چیزی ظاهر نیست.

۳
فصل
در قوهٔ چشایی و ذوق و در آن مباحثی چند است:

از آن‌جمله آنکه: ذوق و چشایی پس از قوهٔ لمس، فراگیرترین حواس حیوان است و شبیه‌ترین قوا بدان، پس نظیر لمس است، چون این قوه را نیز آگاهی و شعور بدانچه که ملایم بدن است می‌باشد تا آن را بطلبد، از این‌روی نیاز به غذا وقتی شدید شد، ادراک قوی‌تر می‌گردد؛ و ذوق نیز مشروط به لمس است، ولی همان‌طور که گفتیم تنها با برخورد با سطوح اجسام کافی نیست، بلکه ناگزیر از نفوذِ دارایِ مزه و طعم است در جرم و سطح آلت ذوق که عبارت از زبان می‌باشد، یا به ذات خودش و یا به‌واسطهٔ رطوبت لُعابی که از زبان برمی‌خیزد مزه و طعم‌ها را می‌پذیرد، و ناگزیر این رطوبت فاقد طعم و مزه است تا طعم و مزه‌ها را به درستی به آلت برساند، چون اگر با طعم و مزهٔ دیگری امتزاج یابد ـ چنانکه در بیماران است ـ منجرّ به سلامتی نمی‌شود.

حقیقت آنکه لازم است آلت، مطلقا دارای طعم و یا طعم ضعیف هم نباشد تا برایش تکیّف به نوعی از کیفیت که از مزه‌ها بدو منتهی می‌گردد و به‌واسطه‌اش ادراک واقع می‌شود جایز باشد، و برای حصول این ادراک، تکیّفِ رطوبتِ لُعابی به طعم و مزه و برخورد با غذای طعم‌دار، کافی نیست، برای‌اینکه خارج از بدن امکان ندارد که موضع شعورِ نفس باشد، زیرا علاقه و وابستگی طبیعی برای نفس حاصل نیست ـ مگر با قیاس با بدن و قوای بدن ـ نه با قیاس به چیزی که از تدبیر و تصرف نفس بیرون است؛

و نفس با قوا و آلات خودش نوعی اتحاد دارد، و برای این است که وجود چیزی در آن، به‌عینه وجودش برای نفس است، و ادراک عبارت است از وجود شئی برای مدرِک، از این‌روی نفس، به‌سبب وجود آنچه که بدن و قوای بدن بدان تکیّف می‌یابند شعور و آگاهی پیدا می‌کند نه آنچه از آن خارج است.

و از آن‌جمله اینکه این رطوبت آیا در رسانیدن اجزای دارای طعم واسطه است؟ یعنی آیا با آنها آمیزش کرده و با آنها در (جرم و سطح) زبان فرو رفته تا قوه، به‌واسطهٔ طعم احساس کند؟ و یا اینکه تکیّف به آن طعم‌ها پیدا کرده و بدون آمیزش با آن اجزاء، آنها را وارد می‌کند؟ بنابر اوّل، هیچ فایده‌ای در آن نمی‌باشد جز آنکه راهنما و هموارکننده است برای ورود طعم‌هایی که حسّ، با لمس آنها ـ بدون واسطه ـ دارای طعم می‌شود؛ و بنابر دوم، برخوردکنندهٔ محسوس ـ بدون واسطه ـ همان رطوبت است و هر دو وجه قابل احتمال می‌باشد؛ در هر صورت بین حاسّ و محسوس، متوسطی باقی نمی‌ماند.

از آن‌جمله لازم است دانسته شود که چشندهٔ واقعی جز کیفیت طعمی که به جسم خوردنی قائم است نمی‌باشد، و نیز آنچه که به رطوبت لُعابی تقوّم دارد ـ بنابر قائل بودن به تکیّف آن ـ و نه چیزی که به جِرم و سطح زبان تقوّم دارد ـ با وجوب تکیّف آلت به کیفیت محسوس چنانکه پیش از این گفته آمد ـ نمی‌باشد؛ بلکه صورت ذوقی و چشایی است که به قوه ذوق و چشایی تقوّم دارد، و نسبت این قوه به صورت چشنده، مانند نسبت مادّه است به صورت، و همانند نسبت عقلِ بالقوه است به عقلِ بالفعل، و حال در دیگر حواس هم این‌گونه است، یعنی محسوس حقیقی همان صورت جزئی است که به‌واسطهٔ قوهٔ حاسّ برای نفس حاصل می‌شود ـ حتی اِبصار و دیدن ـ چنانکه به‌زودی خواهی دانست.

از آن‌جمله اینکه قوهٔ ذوق و چشایی یکی است، و گفته‌اند: حکمایی را که قائل به تعدّد قوهٔ لمس ـ به‌جهت تعدد لمس شوندگان ـ اند چه شده که قوهٔ ذوق را به‌جهت تعدّد چشنده شدگان متعدّد قرار ندادند؟

بسا که از این اشکال چنین پاسخ داده و لازم دانند که حاکم بر یک نوعِ از تضاد، یک قوه است که شعور و امتیاز به‌سبب آن می‌باشد، و طعم‌ها اگرچه فراوان‌اند، ولی در آنچه بین آنها است یک ضدیت و مخالفت است؛ اما لمس شوندگان: در آنچه بین آنها

است یک نوع مخالفت و ضدیت نیست، زیرا بین گرمی و سردی یک نوع از مخالفت و ضدیت است که این نوع بین رطوبت و خشکی نمی‌باشد.

۴
فصل
در قوهٔ بویایی

و آن از چشایی لطیف‌تر است، چنانکه چشایی از لمس لطیف‌تر می‌باشد، و این سه قوه از مشاعر متراکم‌تر و غلیظ تراند، و مدرَکات این قوه بُوها هستند ـ با برخورد هوایی که بُن بینی بدان متکیّف می‌گردد ـ پس بویایی هم با برخورد و تماس حصول پیدا می‌کند؛ این قوه نیز شبیه به لامسه است و گویی نوعی از لمس می‌باشد، و نسبتش در لطافت به چشایی و ذوق، مانند نسبتی است که در آن به لمس دارد.

و از مباحث بویایی اینکه: هوای متوسط آیا به کیفیت دارای بو متکیّف می‌شود و به‌واسطهٔ آن به بُن بینی منتهی می‌گردد و یا با اجزایی لطیف از دارای بو آمیزش پیدا می‌کند و این اجزا اتصال به آلت بویایی پیدا می‌کنند و به‌سبب بوی اجزا ـ بدون اینکه هوا بویی داشته باشد ـ ادراک حاصل می‌شود؟ هریک از دو راه را طرفدارانی است:

روندهٔ راه دوم چنین استدلال می‌کند که: اگر چنین نباشد، هر آینه حرارت و گرمی، برانگیزانندهٔ بُوها ـ به‌سبب مالش و بخار دادن ـ و سردی پنهان‌کنندهٔ آنها نبود، و معلوم است که تبخیر، بوها را تیز و منتشر می‌کند.

و نیز می‌بینی که سیب، از بسیاری بُو کردن پژمرده می‌شود، پس این دلیل است بر تحلیل رفتن اجزای دارای بو.

دسته دیگر چنین دلیل آورده‌اند: بُوهایی که محافل را پُر می‌کند اگر به‌سبب تحلیل رفتن شئی باشد، لازم می‌آید که شئی دارای بُو، وزنش کم شده و حجمش کوچک شود.

و باز استدلال کرده‌اند که: ما کافور را تبخیر می‌کنیم به‌طوری که بخور شده و جوهرش فنا گردیده و تمام اجزایش استحاله پیدا کند، با این‌همه با آن بویی است که تا حدودی پخش می‌شود، و امکان دارد که این دارای بو تا چند برابر آن موضع ـ به نقل و

وضع در جزءجزء آن مکان و بلکه دو چندان آن مکان ـ پخش گردد، پس مجموع بوهایی که از آن در تمام مواضعی که زائد بر موضع مذکور است چندین برابر بیشتر از آن چیزی است که به‌واسطهٔ تبخیر حاصل شده و یا مناسب با آن است، لذا لازم است نقصانی که بر آن (کافور) در آن امر وارد آمده، نزدیک بدان نقصان و یا مناسب با آن باشد [۱]، درحالی که چنین نیست؛ پس ثابت شد که استحاله و دگرگونی را در این باب مدخلیّتی است.

حقیقت آنکه هر دو نظریه درست و قابل احتمال است.

برخی از مردمان پندارند که ادراک بویایی تعلق به بو شونده ـ از آن‌روی که بوشونده است ـ می‌گیرد و این دورترین وجوه است.

و از مباحث آن اینکه: انسان در ادراک لطایف بوهای قریب، رساترین و بالغ‌ترین حیوانات است، ولی در ادراک بوهای دور و در ادراک تفاصیل گوناگون آنها، ضعیف‌ترین حیوانات است، برای‌اینکه رسوم و نقش بوها در نفس انسان تحصّل تفصیلی ندارد ـ آنچنان که در طعم دارها و لمس شوندگان تحصّل تفصیلی دارد، از این‌روی بوها در نزد او جز نام‌هایی چند ـ مگر از دوجهت ـ نمی‌باشند: یکی از جهت موافقت و مخالفت که گفته می‌شود: این بوی خوب است و آن بوی بد؛ و دیگری از جهت انتسابش به طعم‌دار و یا مطلقا به موضوع، لذا گفته می‌شود: بوی شیرین و یا تُرش و یا بوی گُل و یا مُشک.

و گفته‌اند: حالِ ادراک انسان نسبت به بوها، شباهت به حال ادراک حیوانات سخت چشم و قوی است مر دیدنیها را، برای‌اینکه ادراکشان مر آنها را نزدیک است که مانند تخیّل غیر محقّق باشد؛ اما ادراک بسیاری از این حیوانات مر بوها را، جِدّاً قوی است و نیاز به بو کردن ندارند.

و از مباحث بویایی اینکه: از افلاطون و فیثاغورث و هرمس و جز اینان از پیشینیان

۱. یعنی وقتی ما آن را بخور دادیم، برای بار دوم آن مقدار از آن پخش را در جاهای مختلف ـ با نقل و وضع بدون بخور مانند اول ـ قرار می‌دهیم، پس از آن می‌بینیم که تحلیل روندهٔ در اوّل بیشتر است ـ با اینکه بویش بیشتر است ـ و در دوم، چیزی از آن تحلیل نرفته و اگر چیزی تحلیل رفته و کاسته شده، آن جِدّاً ناقص است، با اینکه بویش بیشتر است، و مراد از تحلیل و تحلّل، تکیف می‌باشد... «سبزواری»

نقل شده که: افلاک و ستارگان دارای قوهٔ بویایی‌اند و در آنها بوهای خوشی که خوشتر از بوی مُشک و عنبر و گُل‌های خوشبو است یافت می‌گردد.

پیروان مشائیان (یعنی ارسطوئیان) بر آنان اشکال کرده‌اند که: ادراک بوها مشروط به بودن هوا و بُخار است، درحالی که در آنجا نه هوا است و نه بُخار.

این وجه بسیار ضعیفی است، برای‌اینکه شرط و تعلیق بدان مطلقا، برهان عقلی بر آن اقامه نشده، بلکه این شرط و تعلیق در عالم عنصری جایز و رواست.

و یکی از فاضلان متأخر از خودش حکایت می‌کند که هنگام اتصالش بدان عالم ـ در خواب و یا بیداری ـ از آن عالم بوهایی استشمام کردم که خوشبوتر از مُشک و عنبر بود؛ چون آنچه که اینجا و نزد ما است، قابل نسبت با آنچه آنجاست نمی‌باشد، از این‌روی صاحبان علوم روحانی اتفاق‌نظر دارند که هر ستاره‌ای را بُخوری مخصوص است و هر روحانی، بویی معروف دارد که آن را استنشاق می‌کنند و از آن و از بوهای غذاهایی که برای آنان آماده شده لذّت برده، و بر آن‌کس که ترتیب اینها را داده، آنچه را که درخور استعدادش است افاضه می‌کنند، و به‌زودی آنچه این سخن و نظایرش را تصحیح می‌کند برایت گفته خواهد شد.

۵
فصل
در قوه شنوایی

و آن عبارت از ادراک صدا و صوت است، و در مباحث مقولات از علم کُلی ـ هنگام بحث ما از احوال کیفیات محسوس ـ حقیقت صوت گفته آمد، و آنچه مناسب این موضع است، بحث از آنچه تعلّق به چگونگی حصول سمع و شنوایی دارد می‌باشد، و در آن بحث‌هایی چند است:

بحث اوّل

آنان گویند: شنیدن حاصل نمی‌شود مگر هنگامی که هوای فشرده شدهٔ بین قارع و مقروع (کوبنده صدا و کوبیده شده) به میان تهی پردهٔ صُماخ ـ نزد پیچک و لبلابی که

در آن گسترده شده ـ رسد؛ گویند: این رسیدن ظاهر است و بر آن اموری چند دلالت دارد:

نخست آنکه: این میان تهی اگر بسته و یا تنگ شد، شنوایی باطل می‌گردد.

دوم آنکه: اگر بین صدادهنده و شنونده جسم متراکمی باشد، شنیدن غیرممکن و یا مشکل می‌شود.

سوم آنکه: کسی انسانی را مشاهده می‌کند با چکّش سندانی را می‌کوبد، و یا با چوبکی بر طبلی می‌کوبد، اگر نزدیک او باشد، صدا را همراه با کوفتن و کوبیدن مشاهده می‌کند، ولی هر چه از او دور شود، شنیدنش پس از زمانی که مطابق با دوری مسافت آن است حاصل می‌گردد.

چهارم آنکه: هرکس دهانش را بر یک طرف لوله‌ای بگذارد و طرف دیگر این لوله را بر گوش انسانی دیگر و در آن لوله سخن بگوید، آن انسان طرف دیگر صدای او را می‌شنود نه دیگر حاضران، و این به‌واسطهٔ رسیدن هواست به گوش او و امتناع آنکه به گوش غیر او برسد.

پنجم آنکه: هنگام شدت وزیدن بادها، بسا که نزدیک نمی‌شنود ولی دور می‌شنود، این به‌واسطهٔ انحراف آن هواهایی است که حامل آن صداها ـ به‌سبب شدت وزیدن بادها از گوشی به گوش دیگر ـ می‌باشد.

اینجا اشکالی قوی است و آن اینکه: اگر کسی از آن سوی دیوار ستبری سخن گوید، لازم است کسی که در جانب دیگر دیوار است آن سخن را ـ به‌سبب نداشتن سوراخ و منفذ ـ نشنود، و اگر آنجا منافذی یافت شود باید اندک و تنگ باشند، بنابراین لازم می‌آید که آن امواج درهم و آشفته شده و اَشکال آن حروف ـ آن‌گونه که از گوینده خارج شده ـ باقی نماند.

و نیز: برای‌اینکه انسان وقتی سخنی گفت، تموّج آن در هوا پدید می‌آید، اگر آن به کلّی به شخص منتهی شود، لازم می‌آید که غیر او این سخن را نشنود، چون در آنجا جز این یک تمّوج نمی‌باشد، و اگر بدو منتهی نگردیده بلکه بعضی از آن به گوش هریک از اشخاص رسد، لازم می‌آید هیچ‌یک از آنان این سخن را به تمامه نشنوند.

از اشکال اوّل چنین پاسخ داده‌اند که: حایلی که اصلاً هیچ سوراخ و منفذی در آن

نیست، البته از شنیدن مانع می‌شود؛ چون هر چه منافذ کمتر باشد، شنیدن ضعیف‌تر است، پس لازم می‌آید اگر اصلاً منافذی نباشد، شنیدنی در کار نباشد.

و از اشکال دوم پاسخ داده‌اند که: حروف به‌سبب آزاد شدن هوا پس از حبس آن ـ بر گونهٔ مخصوص ـ تکوُّن و پدید می‌آید، پس موج دادن فاعل مر حروف را، مخصوص به هر هوایی غیر اجزاء دیگرش نمی‌باشد، بلکه آن در یکایک از اجزایش حاصل است، بنابراین هر جزئی که وصل شود، شعور و آگاهی بدانچه از صوت می‌پذیرد حاصل می‌گردد؛ این چیزی بود که بیان داشته بودند.

گویم: حال در چگونگی رسیدن صدا، در نزد من آن‌گونه که حاصل کرده‌اند نیست، برای‌اینکه هر جزئی از اجزای هوا که متوسط بین شنونده و صاحب صداست و مکیَّف به کیفیت حروف و کلمات ـ با بساطت هوا و تشابه اجزای آن ـ در غایت بُعد و دوری است، بلکه اصلاً نادرست است، وگرنه باید ادراک، به‌حسب تکرّر وصولات و رسیدن هوا به پردهٔ صُماخ، تکرار پذیرد و اینچنین نیست؛ بلکه حقیقت آنکه: نفس به‌واسطهٔ هوایی که به آلت شنوایی و متوسط فیمابین است می‌رسد، به چگونگی قرع که حاصل بین قارع و مقروع و یا قلع (کَندن) حاصل است آگاهی می‌یابد، نه اینکه یک هوا این کیفیت را حمل کرده و آن را به پردهٔ صماخ می‌رساند، و نه اینکه هواهای متعددِ متموِّج هریک از آنها به دیگری منتهی می‌گردد و همین‌طور ادامه پیدا می‌کند تا آنکه هوای مجاور پردهٔ صماخ بدان متکیّف شده و بدان سبب به گوش می‌رسد.

این منافی آنچه پیش از این بیان داشتیم نمی‌باشد و آن اینکه: ادراک نفس جز به صورتی که در محل‌های تصرفاتش «بالطبع» حاصل باشد تعلّق نمی‌گیرد، برای‌اینکه سخن ما در آنجا درمُدرَکِ بالذات برای نفس است، و مُدرَکِ بالذات برای نفس در اینجا همان صورت ادراکی از شنیدنی‌هاست که در قوهٔ شنوایی حاصل است، ولی سخن در اینجا در محسوسِ بالعرض است و آن شنیدنی خارجی است، و منشأ این وابستگی و علاقهٔ عرضی عبارت از وضعِ مخصوصِ این شنیده شده است نسبت به شنونده ـ با وجود جسم لطیفی که بین آن‌دو است [1] ـ که به‌سبب آن تمام این سه، یعنی

۱. این بنابر تمثیل است، چون جسم لطیفی که متوسط بین آن‌دو است، ممکن است آب باشد و امکان دارد فلک باشد ــ البته بنابراین اسلوب و اعتقاد ــ . «سبزواری»

آلت و هوای متصل و صاحب صدا، برای نفس در حکم یک آلت می‌گردند و نفس، آنچه را که در آنها است ـ هرگونه که هست و به هر جانبی واقع شود ـ ادراک می‌نماید؛ و این رازِ نیاز هر قوهٔ جسمانی است در تأثیرش به مشارکت وضع، برای اینکه وضع مخصوص، بین موضوع قوه و آنچه در آن اثر می‌گذارد و یا از آن اثر می‌پذیرد (قوه انفعالی و قوه فعلی) ـ با تحقق جسم متصل لطیف بین آن‌دو ـ مجموع را چنان قرار می‌دهد که گویی برای قوه، یک مادّه و یک آلت‌اند، بنابراین همان‌گونه که مادّهٔ قوه به فعلش اثر می‌پذیرد، همین‌طور آن جسمی هم که دارای آن وضع است اثر می‌پذیرد.

بحث دوم

آنان اختلاف‌نظر دارند که آیا شنیده شده همان صوتِ قائم به هوایی که تنها کوبندهٔ پردهٔ صماخ و محسوس است می‌باشد و یا صوتِ قائم به هوایی که خارج از گوش و محسوس هم هست می‌باشد؟

گویم: نزد ما ـ همان‌گونه که گفته آمد ـ عبارت از این است که: محسوس تنها صوتِ قائم به هوای فشرده شده بین قارع و مقروع (کوبندهٔ پرده صماخ و کوفته شدن پرده) می‌باشد، به دلالت آنکه وقتی ما صوت را شنیدیم، همراه با شنیدن آن، جهت و نزدیکی و دوریش را هم ادراک می‌کنیم، و مشخص است که اثر جهت در تموّج ـ هنگام رسیدنش به میان پردهٔ صماخ ـ باقی نمی‌ماند، پس لازم می‌آید که از صداها، جهات و نزدیکی و دوریشان ادراک نگردد، چون آنها از جایی که می‌آیند با حرکتشان وارد میان پردهٔ صماخ می‌شوند و قوه، در آنجا ادراکشان می‌کند و امتیازی بین نزدیک و دور نیست، چنانکه دست، آنچه را با وی برخورد لمسی دارد ادراک می‌کند و آگاهی به‌جهت لمس ـ مگر از حیث برخورد با آن ـ ندارد، و فرقی بین ورودِ آن از دورترین جاها و یا نزدیک‌ترین مکانها نیست، برای اینکه دست، لمس شده را از حیث ابتدا و آغاز، در مسافت ادراک نمی‌نماید، بلکه از حیث اِنتها درک می‌کند، و چون بین جهات و نزدیکی و دوری صداها امتیاز وجود دارد، خواهیم دانست که ما صداهای خارجی را به حیثی که هستند ادراک می‌نمائیم.

نمی‌توانی بگویی: جهت را فقط ادراک می‌کند، چون هوای قارع از آن‌جهت می‌آید،

و دور و نزدیک را ادراک می‌کند، چون اثر پدید آمدهٔ از قرعِ قریب (صدای نزدیک) از قرع بعید (صدای دور) قوی‌تر است.

چون گوئیم: اوّلی باطل است، برای‌اینکه صوت گاهی ممکن است از جانب راست شنونده بیاید و با گوش چپ بشنود، یعنی به‌واسطهٔ گرفتگی گوش راست، با این همه آگاهی به این امر دارد که صوت از جانب راست آمده است و امواج به گوش چپ نمی‌رسد، مگر آنکه از جانب راست برگردد، بنابراین در اینجا ادراک جهتی که صوت از آنجا آمده نیست؛ بلکه ادراک جهتی است که کوبیدن و قرع در آن واقع شده است.

دومی هم باطل است، وگرنه باید ما بین دُورِ قوی و نزدیکِ ضعیف فرقی نگذاریم، امّا ما وقتی دو صوتی را که از حیث دُوری باهم برابراند و از جهت قوه و ضعف باهم اختلاف دارند می‌شنویم، لازم می‌آید که پنداشته شود یکی از آن‌دو نزدیک است و دیگری دور و بر ما، پیوسته قوه و ضعف به‌جهت نزدیکی و دُوری مشتبه گردد، در حالیکه کار چنین نیست.

بدان که همگان از حکما چون آنچه را ما از این امر درک کرده و برگزیده‌ایم و به‌حسب آنچه که راهش را آسان و هموار ساختیم نپذیرفته‌اند، کار ـ در تعیین سبب در تحقق و ثبوت شعور و آگاهی به‌جهت صوت ـ بر آنان مشکل شده است، لذا برخی از آنان مانند صاحب کتاب «المعتبر» گوید: ما می‌دانیم که این ادراکِ نخست به‌واسطهٔ قرع و کوبیده شدن هوای متموّج به میان پردهٔ صماخ حاصل می‌شود، از این‌روی از دورتر، در مدّتی درازتر می‌رسد، ولی به مجرّد ادراک صوتی که قائم به هوای قارع پردهٔ صماخ است، شعور و آگاهی به‌جهت نزدیکی و دوری حاصل نمی‌گردد، بلکه آن با دنبال کردنِ اثرِ وارد ـ از آن جهتی که وارد شده ـ حاصل می‌شود، و آنچه از آن باقی می‌ماند در هوای مسافتی که در آن وارد شده می‌باشد.

خلاصه آنکه: ما پس از آنکه صوت را هنگام برخورد با پردهٔ صماخ ادراک کردیم، آن را با اندیشیدنمان دنبال می‌کنیم و اندیشیدنمان دربارهٔ آنچه از صدا به ما رسیده ما را به قبلی آن رسانیده و از آن به قبلیِ قبلی آن ـ از جهت و مبدأ ورودش ـ می‌رساند، پس اگر از آن چیزی باقی مانده باشد و ما آن را به‌گونه‌ای که انقطاع پذیرفته و نابود می‌گردد ادراک کردیم، در این‌صورت وارد و محل ورودش و آنچه از آن موجود و باقی مانده، و

جهت دوریِ محلّ ورود و نزدیکیش را، و آنچه از قوهٔ امواج و ضعفش باقی مانده ادراک می‌نمائیم، از این‌روی دُور را ضعیف ادراک می‌کنیم، چون امواجش ضعیف می‌شود تا جائیکه اگر در مسافت، امری که ما را به مبدأ دُور نرساند باقی نمانده باشد، ما مقدارِ دُوری را ـ مگر به اندازه‌ای که باقی مانده است ـ نخواهیم دانست، در آن‌صورت ما بین صدای غُرّش رعد (تُندر) که از بالای جوِّزمین به ما می‌رسد و بین صدای گردش آسیابی که از آن به ما نزدیک‌تر است فرق نخواهیم گذاشت.

این نهایت چیزی بود که در این‌باره تحصیل کرده بودند و در آن اشکالاتی است که پنهان نمی‌باشد و آن اینکه: شنوایی، ادراک پس از ادراک و استعلام (خبر گیری) بعد از استعلام که نفس از یکی به دیگر و از آن به دیگری انتقال پیدا کند.... و همین‌طور تسلسل یابد نیست، بلکه در اینجا ادراک یک چیز است با جهت و نزدیکی و دُوریش.

البته این پس از آن است که بپذیریم هوایی را که به پردهٔ صماخ و از آن به قبلی و قبلی می‌رسد دنبال می‌کند، ولی اگر ادراک صوت، جُدای از ادراکِ جهت و غیر آن باشد، چنانکه ثابت کرده‌اند: صوت، نخست ادراک می‌گردد و سپس بعد از دنبال کردن، جهت و نزدیکی و دُوری و قوه و ضعف ادراک می‌شود به‌طوری که در اینجا ادراکات متعدّد پیشین و پسین می‌باشد.

گوییم: مُدرَک شنوایی در این حال جز آن صوت نمی‌باشد، اما جهت، آن اصلاً مُدرَک شنوایی نیست، و چون جهت، مُدرَک شنوایی نباشد، صوتِ حاصلِ در جهت هم مُدرَک آن نخواهد بود، پس باقی می‌ماند که مُدرَک شنوایی صوتی باشد که اگر حصولش در جهت دیگری باشد ـ هر جهتی که می‌خواهد باشد ـ باید به‌عینه همان صوت باشد و این محال است، برای‌اینکه صوت جزئی ناگزیر باید به وضع وجهتی اختصاص داشته باشد، و امکان ندارد که مُدرَک حسّ، امری کلّی ـ چنانکه بر آن برهان اقامه شده است ـ باشد، با اینکه مُدرَک شنوایی همان صوتی است که موجود در جهت مخصوص می‌باشد و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد، و این بنابر تقدیر آنکه: ادراک جهت غیر از ادراک صوتِ در آن است، لازم می‌آید و اینکه: ادراک آن (جهت) به دنبال کردن امواج هوایی ـ چنانکه بیان داشته‌اند ـ حاصل می‌آید؛ اما بنابر وجهی که ما تحقیق و ثابت کردیم این محذور و اشکال لازم نمی‌آید، چون مُدرَک شنوایی همان

صوت مشخص است که در جهتی مشخص و در موضعی مخصوص واقع است، برای‌اینکه وجود امر مادّی جُدای از وضع و جهت نمی‌باشد، و این‌گونه نیست که وجودش چیزی باشد و در جهت و یا بر وضعی بودنش چیزی دیگر، و یا اینکه چیزی که به نام عوارض مشخص نامیده می‌شود، درواقع از عوارض شخص نیست، و عارض شدن آنها با قیاس به مرتبهٔ ماهیت آن شخص می‌باشد، چنانکه پیش از این گفته آمد.

پس هر مُدرَک به ادراک حسّی، وجودش در جهتی معیّن و بر وضعی معیّن ادراک می‌گردد، نه اینکه حواس، فقط وجودش را ادراک می‌کند و یا اینکه وجودش را ادراک می‌کند و با آن، به‌سبب ادراکی دیگر جهتش را، و به ادراک دیگری نزدیکی و دُوریش را ادراک می‌نماید، زیرا این شأن عقل است و کار حسّ، جز ادراک امری که دارای جهت و وضع است نمی‌باشد، چون دانستی که وجود محسوس، و بودنش در جهت و وضع، واحدِ «بالشخص» است و در آوند تحلیل عقلی متعدّد است، پس همان‌طور که محسوس یک چیز است، همین‌طور ادراک حسّی که بدان تعلق دارد هم یک ادراک است که به‌عینه، ادراکِ به وجود آن، و ادراک به اینکه در فلان جهت است و ادراک به آنکه در فلان موضع است می‌باشد.

بحث سوم

از آنچه مناسب با طریق و رأی ما در شنوایی است آنکه: وجود هوای بین شنونده و صاحب صدا، شرط تحقق اتصال بین آن‌دو ـ با عدم مانعی متراکم ـ می‌باشد، نه اینکه هوا، صوت را حامل می‌شود و به گوش می‌رساند، پیشینیان در شنیدن و شنوانیدن فلکی‌ها بسنده به تماس بعضی از افلاک با بعض دیگر کرده‌اند، چنانکه به بزرگان از حکمت چون افلاطون و پیش از او نسبت می‌دهند که آنان برای افلاک صداهایی شگفت‌انگیز و سرودهایی دل‌انگیز ثابت کرده‌اند که از شنیدن آنها خِرد به سرگشتگی و حیرت افتاده و نفس از آنها به شگفت می‌آید؛ از فیثاغورث حکایت شده که به نفسش به عالم عِلوی و بَرین بَر شده و به صفا و پاکیِ جوهر نفسش و ذکاوت قلبش سرودهای افلاک و صداهای حرکات ستارگان را شنیده و پس از بازگشت به کارگیری قوای بدنی پرداخته و بر طبق آن سرودها و صداها، اَلحان و

نغمات را ترتیب داده و علم موسیقی را به کمال رسانیده است.

بدان که اشتمال افلاک و ستارگان بر طعم‌ها و بوها و صداها و تمام آنچه را که حواس در اینجا ادراک می‌نماید، سخن درستی است که آن را ذوق‌های کشفی و براهین عقلی و مناسبات وجودی تأیید می‌کند؛ و این بدان‌جهت است که وجود، با کمالات و خیراتش، از اوّلی‌ها بر دومی‌ها و از بالایی‌ها بر پائینی‌ها.... و همین‌طور تا پائین‌ترین مرتبهٔ وجود افاضه می‌شود، و آنچه از صفات کمالی که در معلولات آخرین یافت می‌گردد، تمامشان در مبادی قریبشان به‌گونه‌ای هر چه لطیف‌تر و صافی‌تر موجود است، و هر چه که در اسباب قریبه (سبب‌های نزدیک) واسطه است، آنها در علّت‌های عقلی دُور ـ به‌گونه‌ای که مناسب آن عالم می‌باشند ـ موجوداند.

آیا نمی‌نگری! وجود کیفیات محسوس، در موضوعات جسمانیشان به‌گونه‌ای است که آنها را تضاد و انقسام و استحاله و غیر اینها لازم می‌آید، و وجودشان در حواس و مدارک نفسانی بر نوع دیگری است که به‌جهت صفا و پاکیِ قابل، صافی‌تر و لطیف‌تراند، به‌طوری که بسیاری از نقایص و نارسایی که در خارج با آنها همراه بوده از ایشان زایل می‌گردد؟ و آنها را نوع دیگری از وجود در قوهٔ عقلی، بر نوع اشرف و اعلا نیز هست، و جوهر (اجسام) آسمانی در لطافت، پائین‌تر از عالم عقل و بالاتر از عالم عناصر می‌باشند، و آنها در لطافت به منزلهٔ حواس‌اند، زیرا جوهر حسّ به‌واسطهٔ لطافتش، رسم محسوسات را می‌پذیرد، ولی حسّ حیوان اختصاص به بعضی از مواضع بدنش دارد، و آن (جوهر حسّ) چیزی است که در وی جوهر روحانی، از جنس مادّهٔ اشباح مثالی که متوسط بین عقول و اجسام‌اند پدید می‌آید، و فلک از آن‌جهت که بسیط است و اجزایش بهم متشابه‌اند، تمامش مانند روحی است که در مواضع خیال ما حصول دارد.

و آنچه موجب زایل شدن استبعاد ـ در اینکه عالم افلاک مشتمل بر بوها و صداهای خوش است ـ می‌شود آنکه: این کیفیات (یعنی بوها و صداها) از آن حیث که مدرَک ما هستند، آن کیفیاتی که در خارج از قوا و مشاعر ما پدید می‌آیند نیستند، چون بارها دانستی که محسوس ـ از آن‌روی که محسوس است ـ وجودش در نفس خودش جز وجودش برای جوهر حاسّ نمی‌باشد؛ و مشخص است که وجود آنها (کیفیات) برای

خیال، مِلاک علم ما بدان‌ها و انکشاف و آشکاریشان نزد ما می‌باشد؛ و ثابت شده که خیال و تمام آنچه در آن حصول می‌یابد، خارج از این عالم است، بنابراین همان‌گونه که در قوه‌ای از قوای ما تمام نغمه‌ها و صداها و بوها و بوییدنی‌ها به‌گونه مشاهده یافت می‌شود، گاهی از جهت اموری خارجی که آنها را آماده می‌سازند، و دیگر گاه از جهت اسباب باطنی ـ چنانکه در خواب مشاهده می‌شود ـ همین‌طور صورت‌هایی شگفت‌انگیز و صداهایی بزرگ و عظیم در خواب مشاهده می‌کنیم و شکّی در وجودشان نمی‌نمائیم، پس هیچ استبعاد و بعید شمردنی در وجود طعم و مزه‌های لذیذ و مرغوب و بوهای خوش‌عطر بیز و آهنگهای عجیب و شگفت، در عالم افلاک نمی‌باشد، چون اسباب وجودشان منحصر در این امور معمولی و رسمی نیست.

۶
فصل
در قوهٔ بینایی

در علم تشریح مقرّر و ثابت است که از مغز زوج‌های هفتگانه‌ای از عصب می‌روید [۱] و مبدأ زوج اولی از گودی دو بطن جلوی مغز است در همسایگی دو زائد و اضافی که شبیه به برآمدگی دو نوک پستان می‌باشند، و آنها کوچک و میان تهی‌اند که رویندهٔ چپ از آن به راست می‌گردد و رونده راست از آن به چپ، سپس بر تقاطع چلیپایی باهم برخورد کرده و پس از آن یکی از آنها که از جانب راست روئیده به حدقه و کاسه چشم راست می‌رود و دیگری که از جانب چپ روئیده به حدقه و کاسه چشم چپ، و قوهٔ اِبصار و بینایی، در روحی که جاری در میان این عصب است ـ به‌ویژه هنگام برخورد ـ به ودیعه و امانت‌گذارده شده است.

و در چگونگی اِبصار و بینایی اختلاف نظر است: طبیعیان برآنند که: اِبصار عبارت از انطباع و نقش شبح (صورت) مرئی و دیده شونده است در جزئی از رطوبت جلیدی که شباهت به یخ و تگرک دارد، زیرا مانند آینه‌ای است که چون شئی رنگ‌دارِ روشنی

۱. یعنی از نوع عصب‌اند و عصب عبارت از پی و رشته‌های سفیدی است که در تمام بدن پراکنده و متصل به مغز سراند و فرمان از مغز به توسط آنها به اعضا می‌رسد. «م»

با آن مقابل گردد، همانند صورتش در آن انطباع و نقش می‌گردد، آنچنان که صورت انسان در آینه انطباع و نقش می‌یابد، نه به اینکه از شئی رنگ‌دار چیزی جُدا می‌شود و به‌سوی چشم می‌آید، بلکه همانند صورت آن در آینه، در چشم بیننده پدید می‌آید، و استعداد حصول آن به‌سبب مقابلهٔ مخصوص است ـ با واسطه بودن هوای شفاف ـ .

براینان از دو وجه اشکال وارد است:

نخست آنکه مرئی در آن حال صورت شئی و شبح آن است نه نفس آن چیز، درحالی که ما یقین داریم که نفس آن شئی رنگ‌دار را مشاهده می‌کنیم.

دوم آنکه شبح مرئی در مقدار با آن برابر است، وگرنه صورت و مثال آن چیز نبود، در این صورت لازم می‌آید که آنچه بزرگتر از جلیدی است دیده نشود، زیرا امتناع انطباع و نقش بزرگ در کوچک به ضرورت معلوم است.

از اولی پاسخ داده‌اند که چون دیدن چیزی به انطباع شبح آن چیز است، بنابراین مرئی هم همان چیزی است که شبحش انطباع یافته نه نفس شبح ـ چنانکه در علم به اشیاء خارجی این‌گونه است ـ .

و از دومی هم پاسخ داده‌اند که شبح چیزی لازم نیست که در مقدار برابر و مساوی آن چیز باشد، چنانکه از مشاهدهٔ صورت چهره در آینهٔ کوچک دیده می‌شود، چون مراد از آن چیزی است که در شکل و رنگ مناسب آن چیز باشد نه در مقدار، نهایت کار آنکه: ما لِمیّت و چگونگی اِبصار و دیدن شئی بزرگ و ادراک دُوری بین آن و بیننده را به مجرد انطباع صورت کوچک از آن در جلیدی و رسیدن آن به‌واسطهٔ روحی که روان در دو عصب است به چشم نمی‌دانیم.

صاحبان علم ریاضی بر این عقیده‌اند که اِبصار به‌واسطهٔ خارج شدن شعاع است از چشم، بر هیئت و شکلی مخروطی که سَرِ آن مخروط نزد چشم است و قاعده‌اش نزد مرئی و دیده شونده.

سپس اینان در این امر اختلاف نظر دارند که این مخروط آیا توپُر است و یا گِردآمده از خطوطی است که در جانب سَر جمع‌اند و در جانبی که زیر قاعده مخروط است پراکنده و متفرق‌اند؟

و گفته‌اند: بر شکل و هیئت مخروط نیست بلکه بر استوا و برابری است، ولی طرفی

که به جانب چشم است ثابت است و طرف دیگر که به جانب مرئی و دیده‌شونده است مضطرب و جنبنده.

و گفته‌اند: شعاعی که در چشم است هوا را به کیفیت خود مکیّف می‌کند و تمامی در اِبصار، آلت می‌گردند.

و آنچه به اشراقیان نسبت داده شده و آن را شیخ شهید ـ شهاب‌الدین سهروردی ـ برگزیده آنکه: نه شعاع است و نه انطباع، بلکه اِبصار به مقابلهٔ شئی روشن است با عضو بیننده که در آن رطوبتِ براق باشد، و چون این شرطها ـ با زایل شدن مانع ـ پیدا شد، نفس را علم اشراقی حضوری بر دیده‌شونده پیدا می‌شود و آن را به‌گونهٔ مشاهدهٔ ظاهر و روشن ادراک می‌کند؛ این سه نظریه و اعتقاد در اِبصار بود.

حقیقت آنکه نزد ما [1]، اِبصار غیر از این سه نظریه است و آن اینکه: اِبصار عبارت است از انشاء و ایجاد صورتی مماثل و همانند آن ـ به قدرت الهی ـ از عالم ملکوت نفسانی، مجرّد از مادّهٔ خارجی و حاضر نزد نفسِ ادراک‌کننده و قائم بدان (نفس) ـ قیام فعل به فاعلش نه قیام مقبول به قابلش ـ .

برهان بر آن، مستفاد از براهینی است که ما بر اتحاد عقل به معقول اقامه کرده‌ایم و آن به‌عینه در تمام ادراکات حسّی و وهمی جاری است.

۱. آنچه قدس‌سره در باب اِبصار برگزیده. نظریه و رأیی ارزشمند است و مناسب مقام تعلیم و تعلّم، ولی نظریه شیخ اشراق هم ارزشمند و گوهری گرانها است که اشاره به مقامات بلند نفس دارد. چون تصریح کرده که نفوس، انواری ساده و بدون ماهیت‌اند، چون به هیچ مقامی نمی‌رسند جز آنکه از آن می‌گذرند، پس وجودشان را حدّ و مرزی نیست که در آنجا بایستند، ولی ماهیت محدود به حدِّ جامع مانع است و حکایت از حدّ وجود، اگر محدود باشد دارد، پس طریقهٔ مصنف قدس‌سره ناظر به اتحاد مُدرِک. بالذات با مُدرَک است و طریقهٔ شیخ ناظر به اتحادش با مُدرَک بالعرض است که در طریقهٔ مصنف قدس‌سره «کیف» است، درحالی که اتحاد با مُدرَک بالذات مستلزم اتحاد و با مُدرَک بالعرض است، چون اشیاء به نفس خودشان در ذهن تحصّل می‌یابند، بنابراین ماهیت، در هر دو نشأه یکی است و وجود ما به‌الامتیاز در آن، عین ما به‌الاشتراک است، با اینکه تعدّد یک حقیقت به‌واسطهٔ تخلّل و نفوذ غیرآن حقیقت ـ هر چیزی که می‌خواهد باشد ـ هست.

و علم اشراقی هم شدت و ضعف را می‌پذیرد، آیا نمی‌نگری! علم نفس به ذات و قوا و بدنش، همه‌اش اشراقی است؟ چون کُل، از باب حضور شئی برای نفس خودش که بازگشتش به عدم جُدایی شئی است از نفس خودش با تفاوتش، برایش حاضر است. بلکه علمش به ذات خودش، هنگامی که پروردگارش را فراموش می‌کند خودش را فراموش کرده، حضوری است، و هنگامی که نفسش را دانست پس پروردگارش را دانسته نیز حضوری است. ولی این کجا و آن کجا؟ چه نسبت خاک را با رب الارباب؟ پس چگونه اشیاء را به اضافهٔ اشراقی ادراک نمی‌کند؟.. «سبزواری»

و ما بر این مطلب در مباحث عقل و معقول آگاهی و هشدار دادیم و گفتیم: مطلقا احساس، آن‌گونه که از تمام حکما مشهور است نمی‌باشد که گویند: حسّ، صورت محسوس را به‌عینه از مادّه‌اش تجرید می‌کند و با عوارضی که آن را احاطه کرده است برخورد می‌دهد، و همین‌طور خیال، صورت محسوس را از مادّه‌اش تجرید بیشتری می‌دهد، چون این امر از امتناع انتقال منطبعات دانسته شده است؛ بلکه ادراکات مطلقا چنین حصول می‌یابد که از بخشندهٔ حقیقی صورت دیگری که نوری و ادراکی است افاضه می‌شود و بدان ادراک و شعور حصول پیدا می‌کند، پس آن (صورت) حاسِّ بالفعل و محسوس بالفعل است، اما وجود صورت، در مادّه نه حسّ دارد و نه محسوس است، جز آنکه از زمینه سازان فیضان آن صورت ـ با تحقق شرایط ـ می‌باشد.

و فیلسوف بزرگوار در کتاب معروفش به نام «اثو لوجیا» بر این رأی و نظریه‌ای که ما آن را برگزیده‌ایم، در باب اِبصار تصریح دارد و ما پیش از این سخنش را از آن کتاب نقل نمودیم.

و نیز بر غیر این نظریهٔ پیروزمند، بر نظریات سه‌گانهٔ دیگر اشکالاتی فراوان وارد است: اما نظریهٔ انطباع در جلیدی و نظریهٔ خروج شعاع: کتابها پر از اشکالاتی است که بر هر یک از آنها شده است.

اما آن نظریه‌ای را که صاحب کتاب مطارحات (شیخ‌اشراق) برگزیده، بر آن نیز اشکالاتی وارد شده است.

از آن‌جمله اینکه: برهان قائم بر این امر است که: جسم مادّی و آنچه از صفات که عارضش می‌شود، امکان ندارد که بدان، ادراک تعلق گیرد، مگر بالعرض ـ همچنان که پیش از این بیانش گفته آمد ـ.

و از آن‌جمله اینکه: اَحولِ لوچ، دو صورت را ادراک می‌نماید، اگر مُدرَک به‌عینه همان امر خارجی باشد، لازم می‌آید آنچه را که وجودی در خارج ندارد ادراک نماید، و اعتقاد به اینکه یکی از آن‌دو در خارج است و دیگری در خیال و یا در عالم مثال، وجهی ندارد.

و از آن‌جمله اینکه: اگر گروه زیادی به یک صورت خارجی نظر می‌افکنند، بنابراین رأی و نظریّه لازم می‌آید که برای تمام آن نفوس، آن‌صورت مُدرَک باشد، و ادراک، جز

حصول صورت شئی برای مُدرِک نمی‌باشد، و حصول شئی برای اَمری، ناگزیر باید در آن خصوصیّت و علّیّتی باشد، و علّت، بالذات همان فاعل است، و غایت و صورت و مادّه و شئی، بالذات حاصل نیستند جز به‌جهت چیزی از علّت‌ها و اسباب ذاتی آن (شئی)، پس اگر آن صورت برای نفس حاصل و پدید آمد، نفس باید یکی از علّت‌های ذاتی برای وجود آن باشد، ولی نه مادّه و نه صورت آن است و این روشن است؛ و نه فاعل آن است، وگرنه تکثّر علت‌های فاعلی برای یک شخص لازم می‌آید؛ و غایت هم نیست، چون یک چیز دارای غایات فراوان نمی‌باشد:

و از آن‌جمله اینکه: نامیدن این اضافه و نسبت از جانب نفس به‌واسطهٔ بدن به امری جسمانی و دارای وضع ـ به اضافهٔ نوری ـ هیچ‌وجهی ندارد، چون اضافه و نسبتهایی که بین اجسام و یا به‌واسطهٔ اجسام و آنچه در آنها است می‌باشد، فقط اضافهٔ وضعی است و جز این نیست، مانند محاذات و مجاورت و تماس و تداخل و تباین و غیراینها، و تمام این نسبتها و وضعها، اضافات مادّی ظلمانی‌اند، چون ثابت شده که نسبت وضعی از موانع ادراک است، چون از لوازم مادّی می‌باشند، و مَدار ادراک بر تجرّد صورت است از وضع و مقدار مادّی؛ اما علاقه و وابستگی و نسبت نوری، چیزی است که بین شئی و علّت وجودش می‌باشد، برای‌اینکه وجود، عین ظهور است، و فاعل و غایت هردو مبدأ وجود شئی‌اند، و مادّه و موضوع هردو مبدأ قوهٔ شئی و امکانش می‌باشند، و گاهی نیز مبدأ عدم شئی و خفا و پنهانیش برای قبول آن‌دو، ضد آن شئی می‌باشند.

پس ثابت شد که شایستهٔ آن، نام اضافهٔ اشراقی است و آن، نسبتی است که بین فاعل صورت و ذاتش می‌باشد، و آن همان‌گونه که ما در اِبصار بین نفس و صورت فایض از آن بر ذاتش ثابت و مقرّر ساختیم تحقق و ثبوت پیدا می‌کند، و گویی آنچه را که ما برگزیدیم، نظریه و رأی پیشینیان از حکما است و چنین نامی بر آن واقع شد، ولی چون در نقل افتاد، به‌جهت پیچیدگی مطلب و نارسایی فهم نقل کننده، تحریف و جابه‌جایی در آن واقع شد، و چون برهان بر این امر دلالت کرد که: رؤیت و مشاهده عبارت از حضور صورت مجرد از مادّهٔ خارجی است برای نفس، و اعتقاد به شعاع و به انطباع صورت در جلیدی و آنچه در روند اینها است باطل گشت، آنچه را که ما

ادعایش را کردیم ثبوت و تحقق می‌یابد؛ حال تفصیل آنچه از اشکالاتی را که بر هریک از دو نظریهٔ مشهور آخری وارد شده بیان می‌داریم.

۷
فصل
در آنچه طرفداران نظریهٔ انطباع بدان چنگ‌زده‌اند و دنبال کردنش بدانچه از اشکالات که بر آنان وارد شده و بیان دلایل نفی‌کنندگان این نظریّه

طرفداران نظریهٔ انطباع به وجوهی چند چنگ زده‌اند:

نخست آنها و اَصل و عمده‌شان آنکه: چشم یک جسم برّاق نورانی است، و هر چنین جسمی وقتی با جسم متراکم رنگ‌داری مقابل گردد، شبح آن ـ مانند آینه ـ در وی انطباع پذیرد؛ کبرا(ی قضیه) روشن است، اما صغرا(ی قضیه): چرا بیدارشوندهٔ از خواب وقتی چشمش را می‌مالد و یا دستش را پیوسته بر پشت گربهٔ سیاه می‌کشد، نوری در تاریکی مشاهده می‌کند و چون انسان به بینی‌اش نظر می‌کند، بر سر بینی دایره‌ای از ضیا و روشنی مشاهده می‌کند و هنگامی که از خواب بیدار می‌شود چیزی را مدتی نزدیک می‌بیند و سپس از دستش می‌دهد؟ این به‌جهت پُر بودن چشم است از نور در آن وقت، و اگر یکی از دو چشم را ببندد، منفذ چشم دیگر باز می‌شود، و این بدان‌جهت است که چشم را جوهری نورانی پُر کرده است، زیرا اگر سریان ارواح نورانی از مغز به چشم نبود، منفذ دو انوار چشم میان تهی قرار نمی‌گرفتند.

این پس از تمام بودنش، دلالت بر انطباع شبح در آن دارد نه اینکه اِبصار بدان تحقق می‌یابد.

دوم آنکه: دیگر حواس، محسوس را ادراک می‌نمایند، یعنی اینکه صورت محسوس برایشان می‌آید، نه به اینکه از آنها چیزی به‌سوی محسوس بیرون می‌آید، اِبصار هم این‌گونه است:

پاسخ داده شده که: تمثیلی بدون جامع است.

گویم: در دیگر حواس نه آمدن است و نه بیرون شدن، بلکه به‌واسطهٔ فیضان صورتی مناسب محسوس است که نزد نفس تمثّل می‌یابد، پس جامع، متحقق است، ولی

مطلوب آنان از انطباع در عضو بینایی لازم نمی‌آید.

سوم آنکه: اگر کسی مدت زمانی به خورشید نظر افکند و سپس نظر از آن واگیرد، مدتی صورت آن در چشمش باقی می‌ماند.

این اشکال چنین دفع شده که: صورت در خیال او باقی می‌ماند، همان‌طور که چشم را می‌بندد [۱].

چهارم آنکه: اگر شئی نزدیک بیننده باشد، از آنکه دورتر است بزرگتر می‌بینند، این نیست مگر آنکه انطباع بر هیئت و شکل مخروطی از هوای شفاف است که سَرِ آن متصل به حدقه و چشم خانه است و قاعده‌اش سطح دیده‌شونده، به‌گونه‌ای که برای زاویهٔ مخروط وَتَر می‌باشد، و معلوم است که وَتَر هر چه به زاویه نزدیک‌تر باشد، ضلع و ساق کوتاه‌تر و زاویه بزرگتر است و هر چه دورتر باشد برعکس است، و شبحی که در زاویهٔ بزرگتر است، بزرگتر از شبحی است که در زاویه کوچکتر می‌باشد، و این آنگاه درست در می‌آید که ما موضع اِبصار را زاویه ـ آن‌گونه که نظریهٔ انطباع است ـ قرار دهیم نه قاعده ـ آن‌گونه که نظریهٔ خروج شعاع است ـ زیرا آن تفاوتی نمی‌کند.

پاسخ داده شده که: ما نمی‌پذیریم سببی غیر این دارد، زیرا طرفداران شعاع نیز سبب آن را ثابت می‌کنند، جز آنکه استلزام بزرگی زاویه موجب بزرگی دیده شونده و کوچکیش باعث کوچکی آن است، محلّ نظر است و میدان سخن.

پنجم آنکه: اگر اِبصار به‌جهت انطباع اشباح در جلیدی نبود، باید خلقت چشم بر طبقات و رطوباتش و شکل هریک از آنها معطّل و بیهوده باشد [۲]، برای‌اینکه فایده

۱. سخن درست آن است که فاضل قوشچی گفته: صورت، در حسّ مشترک است، زیرا بین حالت مشاهده و حالت تخیل فرق است، و شکی نیست که این حالت، حالت مشاهده است. **«سبزواری»** ۲. این طبقات را به نظم فارسی در آورده‌اند:

کرد آفریدگار تعالی به فضل خویش چشمت به هفت پرده و سه‌آب منقسم
صلب و مشیمه، شکه، زجاج، آنگهی جلید پس عنکبوت و بیض و عنب، قرن و ملتحم

صُلبیه سفیدی چشم است، یعنی خارجی‌ترین پوشش کُرهٔ چشم، و آن پرده‌ای است سفید و کدر در چشم که از الیاف محکم ساخته شده و در عقب آن سوراخی است که عصب بینایی از آنجا وارد کُرهٔ چشم می‌شود، قسمتی از آن موسوم به قرنیه است.

مَشیمیه، پردهٔ نازک سیاهرنگی است که درون چشم قرار دارد.

شَبکیه، پرده‌ای است نازک و شفاف، در داخل کُرهٔ چشم ـ پردهٔ حساس کُرهٔ چشم ـ. ←

صافی بودن جلیدی آنکه: از رنگها دگرگونی و استحاله پذیرد، و فایده پهن بودنش آنکه: اگر تمام دایره بود، باید از شئی محسوس جز اندکی را برنگیرد، و چون کمی پهن است، از اشیاء محسوس، اجزای فراوانی را می‌گیرد؛ و عِنبی، میانش منفذ دارد تا رسیدن محسوس را به رطوبت جلیدی مانع نگردد؛ و قرنیه منفذ ندارد، چون رقیق و سفید و صاف است، لذا نور را و نیز شبحی را که هوا از منفذِ داخل چشم بدان می‌رساند مانع نمی‌گردد.

پاسخ داده شد که: این استدلال غیر برهانی است، چون جایز است خلقت چشم را بر طبقات و شکل‌ها و رطوبتهایش منافع دیگری غیر از انطباع باشد.

ششم آنکه: کسانی که صفرا برایشان غالب است گاهی صوری مخصوص و متمایز از هم را می‌بینند، درحالی که در خارج موجود نیستند، و به‌جهت امتیاز و تعیّنشان ناگزیر از وجود داشتن‌اند، پس ناچار در چشم و یا در جزئی از اجزای چشم موجوداند،

← زُجاجیه، مادّه‌ای شفاف است شبیه به ژلاتین که در حُفرهٔ درونی کُرهٔ چشم ـ بین عدسی و شبکیه ـ قرار دارد.

جَلیدیه، رطوبتی است جامد و درنهایت سفیدی و صافی و نور، و غیر حاجب ماوراء به شکل عدس می‌باشد که در قسمت پشتی عدسی چشم قرار دارد.

عَنکبوتیه، طبقه‌ای است، مانند بافت عنکبوت و بسیار رقیق و نرم است و ظاهر جلیدیه را می‌پوشاند و بین جلیدیه و بیضیّه حاجز است.

بیضیه، رطوبتی است شبیه به سفیدی تخم مرغ ـ از حیث صفا و قوام ـ و از آن‌جهت جلوی جلیدیه قرار گرفته که نورهای قوی را از آن حاجب و مانع شود تا به تدریج بر آن بیفتد و آن را مقهور نسازد.

عِنبیّه، پردهٔ رنگینی است که قسمتی از پوشش میانی کُرهٔ چشم را تشکیل می‌دهد، در وسط آن منفذ و سوراخی است که مردمک چشم نام دارد، عضلات آن که به دو قسمت اشعه‌ای و حلقوی تقسیم می‌شوند در برابر نور حساسیّت دارند و مردمک را تنگ و یا گشاد می‌کنند.

قَرنیه، بخشی از پردهٔ صُلبیه است که در جلو چشم قرار دارد و کاملاً شفاف است و نور را به سهولت از خود عبور می‌دهد.

مُلتحِمه، قسمت درونی پلک چشم است، و آن پرده‌ای غضروفی و سخت و شفاف و ستبر و مملوّ از گوشت و پیه سفید است و چشم و پلک چشم را نرمی می‌بخشد تا به‌واسطهٔ حرکت و برخورد با هوا خشک نشود.

پس هفت پردهٔ چشم عبارتند از: صُلبیّه و مَشیمیّه و شبکیّه و عنکبوتیّه و عنبیّه و قرنیّه و ملتحمه، و سه آب و رطوبت آن عبارتند از: زُجاجیّه و بیضیّه و جلیدیّه، رطوبت جلیدیّه که به نام بردیّه هم نامیده می‌شود رطوبتی است که در جمود و صافی شبیه به یخ می‌باشد و آن بهترین اجزای چشم است، چون اِبصار به‌واسطهٔ آن صورت می‌گیرد، آن رئیس است و بقیه خدمتگزاران و نگهبانان آنند و به‌واسطهٔ برتریش در وسط چشم قرار داده شده است و آینه‌ای است که شکل اشیاء در آن انطباع و نقش می‌یابد. «م»

و چون چگونگی اِبصار در بعضی از مواضع ثابت شد و اینکه آنها به‌واسطهٔ انطباع صورت می‌گیرد، در غیر آن مواضع هم به‌جهت فرق نداشتن ثابت می‌گردد.

پاسخ داده شده که: این دلالت دارد که اِبصار در این نوع به‌واسطهٔ انطباع است و دلالت ندارد که اِبصار و دیدن ما مر موجودات خارجی را، به‌جهت انطباع صور آنها می‌باشد.

گویم: حقیقت آنکه: این دلیلی قوی بر ابطال نظریهٔ شعاع و آنان که قایلند رؤیت، به صورت خارجی ـ بدون شعاع ـ تعلّق می‌گیرد می‌باشد، ولی نظریهٔ ما را زیانی نمی‌رساند و بلکه استحکامش هم می‌بخشد.

هفتم آنکه: شبح شئی دیده شده در خیال باقی می‌ماند، به‌طوری که هر وقت خواستیم امکان تخیّلش را داریم، و چون قوهٔ خیالی شبح متخیَّل را می‌گیرد، قوهٔ بینایی هم آن را می‌گیرد.

پاسخ داده شده که: این تنها یک تمثیل است و فارِق آنکه: ما از آن‌جهت اشباح خیالی را ثابت کردیم که چون تحصیل صورت در خارج امکان‌پذیر نیست، گزیری از اثبات آن در خیال نمی‌باشد، اما اِبصار: به‌واسطهٔ تحقق و ثبوت دیده شونده در خارج، ما نیازی به اثبات صورت منطبَع در قوهٔ بینایی نداریم، بلکه آن امکان را داریم که بگوییم: اِبصار عبارت از حالتی اضافی (نسبی) بین قوه بینایی و اشیاء دیده‌شونده که در خارج موجوداند می‌باشد.

امّا دلایل نفی کنندگان انطباع: دلیل نخستین، دلیلی است که جالینوس بیان داشته و آن همان دلیل است که قوم بر آن تکیه کرده‌اند، و آن اینکه: شکل‌ها در جسم انطباع نمی‌یابد، مگر شکلی که مساوی آن باشد، پس اگر اِبصار به‌واسطهٔ انطباع باشد، ما را محال است که جز مقدار نقطهٔ چشم خود را ببینیم، درحالی که ما نصف کرهٔ زمین را مشاهده می‌کنیم.

بر این استدلال به وجوهی چند اعتراض کرده‌اند:

یکی آنکه: جسم کوچک در قبول انقسام ـ بی‌نهایت ـ با جسم بزرگ مساوی است، پس چرا جایز نباشد که شکل آن را بگیرد؟

دوم آنکه: پذیرفتیم که در چشم جز آنچه که مساوی آن است انطباع نمی‌پذیرد، ولی

نفس با مقایسه می‌داند آنچه صورتش این است، مقدارش هم به همین نسبت است، چنانکه در نقش‌های بر دیوار و غیر آن از اشیاء می‌باشد.

سوم آنکه: معارضه و مخالفت با صورت مشاهده شوندهٔ در آینه ـ از نصف کرهٔ جهان ـ است، پس چون انطباع بزرگ در کوچک در آینه جایز است، در چشم‌ها جایز خواهد بود.

چهارم آنکه: معارضه و مخالفت با صور خیالی است، زیرا ما دریایی از جیوه و کوهی از یاقوت را تخیّل می‌کنیم، ناگزیر این صورت‌ها به‌واسطهٔ تمیّز و تعیّنشان و تأثیرشان در نفس موجوداند و وجودی در خارج ندارند، پس ناچار در محلّی از ما موجوداند، و همین‌طور صوری را که صفرائیان مشاهده می‌کنند، چون اینان صوری بزرگ و سهمناک را مشاهده می‌کنند، آن صور را ناگزیر از محلّ است، اگر محلّش امری جسمانی از بدن ما باشد، در این صورت شئی بزرگ در محلّ کوچک انطباع یافته است، پس در اِبصار هم مانند این جایز است، و اگر مُدرِک آن نفس است، این نادرست است.

اوّلاً آنکه: اینان استدلال کرده‌اند که مُدرِک جزئیات محال است که نفس باشد.

دوم آنکه: وقتی انطباع صور متخیّلات و مُبصرات (صور خیالی و دیدنی) در نفس تعقّل شود، با اینکه اصلاً نه مقدار دارند و نه حجم، بنابراین تعقّل انطباع صور بزرگ در حجم کوچک نزدیک‌تر است.

سوم آنکه: وقتی انطباع آن صور در نفس جایز باشد، اعتقاد به انطباع هم جایز است و گفتگو پس از این در محل انطباع است که، گفتگو و نزاعی دیگر است.

پاسخ از اوّلی [۱]: جدّاً سُست است، چون موافق بودن جسم کوچک با جسم بزرگ در شمار تقسیمات، موجب آن نمی‌شود که در مقدار و مقدارِ اقسام مساوی با آن باشد.

پاسخ دومی: اِبصار، اَمری دفعی و یکبارگی است و در آن مقایسه و استدلال نیست.

پاسخ از سومی: اعتقاد به انطباع صور در آینه، در بطلان مانند اعتقاد به انطباع آن است در جلیدیه، و سبب دیدن در آنجا چیز دیگری است غیر از انطباع که به‌زودی خواهی دانست.

۱. این پاسخ چهار اشکالی است که اعتراض‌کنندگان بر دلایل نافیان انطباع گفته‌اند. «م»

پاسخ از چهارمی: این صور خیالی و آنچه صفرائیان مشاهده می‌کنند در نزد ما ارزشی ندارد تا لازم آید محلّ آنها جزء جسمانی ما و یا نفس باشد، بلکه صوری مُعلّق‌اند که نفس آنها را قیام داده و مادام که مشاهده‌شان می‌کند حفظشان می‌نماید، و آنچه بر آن استدلال کرده‌اند نیست جز آنکه محلّ صور جزئی امکان ندارد که نفس باشد و قوهٔ عاقله، جزئیات را به ذات مجرّد خودش ادراک نمی‌کند؛ اما اینکه هر ادراکی به‌واسطهٔ حلول و ورود صورت است در جوهر مُدرِک، بر این نه برهان و نه دلیل اقامه نشده است؛ و اینکه گفته‌اند: انطباع مقدار بزرگ در مقدار کوچک، به عقل نزدیکتر از انطباع مقدار بزرگ است در آنچه که مقدار ندارد، با اینکه تنها یک قیاس تمثیلی است ـ بدون جامعی ـ در اینجا وارد نیست، چون دانسته‌ای قیاس شده ـ یعنی نفس ـ محل صور خیالی نیست.

و روشن و معلوم است که دو مقدار یا مساوی‌اند و یا بر هم فزونی دارند، هرگاه که فزونی داشته باشند، فزونی خارج است، پس انطباع مقدار بزرگ در مقدار کوچک ممتنع و محال است.

اما چیزی که دارای مقدار نیست، در آن تفصیل است و بیشتر آنان از آن غفلت کرده‌اند، از این‌روی صاحب کتاب مباحث (مشرقی خطیب‌رازی به‌واسطه غفلت از تفصیل) بر ابن‌سینا و پیروانش اعتراض کرده که ایشان جایز می‌شمارند محل مقادیر، هیولایی باشد که در ذات خودش مقداری نداشته باشد، حال آنان را کجا رسد که بر نظریهٔ انطباع درباب اِبصار استدلال کنند به اینکه صورت خیالی قائم به خیال است و یا نفس؟ و چون انطباعش در نفس جایز باشد، انطباعش در چشم هم جایز خواهد بود، برای‌اینکه انطباع بزرگ در محلّ کوچک، به عقل نزدیک‌تر است تا انطباعش در آنچه که مقداری ندارد.

گویم: فرق است بین آنکه شئی در خارج متعیّن است ـ یعنی اینکه دارای مقدار نیست مانند نقطه و نفس مطلقا، و مانند خط و سطح به اعتبار ـ و بین آنکه شئی در نفس خودش آن امکان و توانایی را دارد که به چیزی تقدّر و اندازه پیدا کند و یا اینکه تقدّر پیدا نکند، یعنی اینکه ذاتش در ذاتش به‌گونه‌ای باشد که نه «متقدِّر» باشد و نه «لامتقدِّر» بلکه هریک از دو اَمر را از خارج می‌پذیرد، و این مانند هیولایی است که

نسبتش به تمام مقادیر برابر و مساوی است، و نسبتش در ذاتش نیز این‌گونه است، چون اگر کمیّت پیدا کند و یا پیدا نکند فرقی نمی‌کند، چون آن (هیولا) ذاتش مُبهم و غیرمتحصّل است، و این به خلاف آن چیزی است که اصلاً مقدار ندارد ـ مانند نقطه ـ و یا از جهتی دارای مقدار است ـ مانند خط ـ و یا اینکه دارای مقدار کمی است ـ مانند خردَل ـ تحصّل پیدا می‌کند، پس محال است که نقطه مطلقا مقدار، و خط، مقدار سطحی و یا جسمی، و خردَل، مقدار بزرگ را بپذیرد، ولی هیولا را محال نیست که تمام مقادیر را بپذیرد.

دلیل دوم آنکه: اِبصار اگر به‌واسطهٔ انطباع بود، ما فرقی بین نزدیک و دور نمی‌گذاشتیم، برای‌اینکه دیده شونده اگر شبحِ منطبعِ در چشم است، این شبح حالش در اینکه از چیز دوری و یا از چیز نزدیکی مرتَسم شود فرقی نمی‌کند، همچنان که وقتی دو جسم نزد بیننده حاضر باشند ـ یکی از مکان نزدیک و دیگری از مکان دور ـ بیننده از حیث اِبصار نمی‌داند که یکی از آن‌دو از مکان نزدیک است و دیگری از مکان دور، ولی احساس به نزدیکی و دوری حاصل است، پس انطباع باطل می‌باشد.

پاسخ آنکه: چرا جایز نباشد که در بیننده صور مسافت‌های بلند و کوتاه انطباع پذیرد؟ از این‌روی ادراک آنها از سوی بیننده جایز است.

دلیل دوم آنکه: رطوبت جلیدی اگر رنگدار نباشد، لازم می‌آید که بواسطهٔ شکل‌ها و رنگها ـ مانند هوا ـ شبح را نَپذیرد، و اگر رنگدار باشد، دو محال لازم می‌آید: یکی اینکه: رنگِ دیده‌شونده با رنگِ آن آمیزش پیدا کرده و احساسِ به رنگِ دیده شونده حصول نمی‌یابد؛ و دیگری اینکه: شکل و رنگی که در سطح آن است منتهی به آن سوی آن ـ یعنی محلّ برخورد دو عصب ـ نمی‌شود، چنانکه در جسم رنگدار وقتی بر سطح آن، شکل و صورتی انطباع می‌یابد، به آن سوی آن منتهی نمی‌گردد.

دلیل چهارم آنکه: اگر دیده شونده‌ها در جلیدی انطباع یابند، باید ما را این توان و تمکّن باشد که صورت منطبع در آن را احساس کنیم، چنانکه وقتی سبزی از جسم به دیوار انعکاس می‌یابد، ما را این امکان هست که ادراکش کنیم، ولی وقتی به صورت منطبع در جلیدی نظر می‌کنیم، مواضع آن را به‌حسب اختلاف محلّ قرار گرفتن بینندگان مختلف می‌یابیم، و اگر صورت، منطبع بود، باید محلّ انطباعش هم معیّن و

مشخص باشد و به‌حسب اختلاف مقامات و قرار گرفتن‌ها مختلف نمی‌گشت، و چون مختلف گشت، دانستیم که صورت، در آن منطبع نیست.

گویم: این دو دلیل قوی است بر علیه آنان که قایل به انطباع صورت دیده‌شونده در جلیدی‌اند، ولی ما قایل بدان نیستیم، بلکه قایلیم که صورت در نزد نفس، بدون انطباع و حلول متمثّل است، همچنان که پیش از این گفته آمد.

دلیل پنجم آنکه: جالینوس پنداشته که اگر از دیده شونده، شبحی به جلیدی خارج می‌شد باید دیده شونده کاستی پذیرفته و یا در طول زمان نابودی پیدا کند؛ این درنهایت سستی و سقوط است، برای‌اینکه طرفداران انطباع قایل به جُدا شدن چیزی از دیده شونده به دیده نیستند، بلکه قایل‌اند که مقابلهٔ جلیدی (با شئی) سببی برای استعداد و آماده شدن آن است تا در آن از جانب مبدأ صورتی مساوی صورت دیده‌شونده پدیدآید و این صورت پدید آمده عبارت از اِبصار است.

دلیل ششم آنکه: فاعل جسمانی را آن توان و امکان نیست که در جسم دُور، فعلی انجام دهد، مگر بعد از فعلش در جسم نزدیک، پس اگر دیده شونده رنگ و شکلِ مخصوص را در چشم انجام می‌دهد، باید آن را در هوای متوسط (بین چشم و دیده شونده) انجام دهد، درحالی که ـ به گواهی حسّ ـ این‌گونه نیست.

پاسخ آنکه: آنچه را که گفتید ـ پس از پذیرفتنش ـ آنگاه لازم می‌آید که نزدیک، مستعد و آمادهٔ قبولِ فعل ـ مانند دُور ـ باشد، درحالی که در هوا، استعداد و آمادگی اینکه در آن، صورت دیده‌شونده انطباع پذیرد نمی‌باشد.

۸
فصل
در آنچه طرفداران شعاع گفته‌اند

بدان که علم مناظر و مرایا (دیدنیها و آینه‌ها) فَنِّ جُدایی است که بسیاری از محققان عهده‌دار آن بوده و در آن پایهٔ سخن را بر خروج شعاع ـ به معنی وقوع آن از چشم به دیده‌شونده ـ گذارده‌اند، چنانکه از خورشید و ماه و دیگر اجسام تابناک، بر آنچه مقابل آنها است، بر هیئتِ شکلِ مخروط می‌افتد که سَرش نزد آن تابندهٔ تابناک

است و قاعده‌اش نزد آنچه مقابلش است، این همان است که گمان را برمی‌انگیزد که رؤیت و دیدن به‌سبب خروج شعاع است از چشم، و دیده شونده چیزی است که بر آن شعاع می‌افتد.

ولی ما برهان بر این امر اقامه کرده‌ایم که محسوس هر حاسّی عبارت از همان صورت ادراکی است که از مادّه مفارق و مجرّد است ـ نه صورتی که در مادّهٔ جسمانی می‌باشد ـ با این همه در اِبصار، ناگزیر از مقابلهٔ چشم است با آنچه که صورتش در قوهٔ مُدرِکه واقع می‌شود، و چشم مانند نقطه است و مقابلهٔ نقطه با جسم، موجب این توّهم می‌شود که بین آن‌دو، شکلی مخروطی است (و همهٔ اینها آماده سازاند) و ما انکار این امر را نداریم که تحقق شعاع از چشم به دیده شونده صورت آن است ولی گوییم: در رؤیت و دیدن ناگزیر از حصول صورت دیده شونده است. برای نفس، و تمام آنچه طرفداران شعاع گفته‌اند منافی نظریهٔ ما نیست ـ اگرچه (در بعضی موارد) موافق رأی و نظر آنان هم هست ـ برای‌اینکه موافقت بین دو نظریهٔ مخالف هم، در بسیاری از لوازم بعید و دور نیست.

مانند اینکه گویند: شئی وقتی دُور شد کوچک‌تر از آنچه که نزدیک باشد دیده می‌شود، زیرا مخروط باریک می‌شود به‌طوری که زاویه‌هایش که نزد چشم است تنگ شده و از این‌روی دایره‌ای که نزد دیده شونده است هم تنگ می‌شود، و هر چه شئی دورتر شود زاویه‌ها تنگ‌تر می‌شوند و دایره کوچکتر، تا آنکه در دُوری به‌جایی می‌رسد که امکان دیدن از میان می‌رود.

و مانند اینکه گویند: شئی در آب بزرگتر از آنکه در هوا باشد دیده می‌شود، برای‌اینکه شعاع در هوا مستقیماً نفوذ می‌کند ولی در آب به سهم (خط شعاع) باز گردیده و از سطح آب به دیده‌شونده تراکم پیدا کرده و دیده شونده بزرگ دیده می‌شود، چون زاویه‌ای که به‌اِزاء آن در جلیدی هست، در بزرگی به حال خودش می‌باشد، و بزرگی دیده شونده تابع بزرگی آن زاویه است، پس بعضی از آن مستقیماً نفوذ پیدا می‌کند و بعض دیگرش به سطح آب بازگشته و سپس به دیده‌شونده (و یا به بیننده) نفوذ می‌کند، لذا در امتدادِ شعاعیِ نفوذکننده ـ مستقیم و بازگردنده (خَم) باهم و بدون تمایز ـ دیده می‌شود، و این هنگامی است که دیده‌شونده به سطح آب نزدیک باشد،

ولی اگر دور باشد، در دو موضع دیده می‌شود، چون دیدن آن‌دو، به‌واسطهٔ دو امتداد متمایز از هم است.

و مانند اینکه گویند: وقتی ما یکی از دو چشم را بستیم و به ماه نگاه کردیم، دو ماه می‌بینیم، چون امتدادِ شعاعی که از آن‌دو خارج می‌شود، از محاذات انحراف پیدا کرده و سهم (خط شعاعی) آن‌دو پیش از رسیدن به دیده‌شونده باهم تقاطع پیدا می‌کند، لذا دو طرف آن‌دو، بر یک موضع برخورد نمی‌کنند بلکه در دو موضع برخورد می‌کنند، لذا دیده‌شونده دوتا دیده می‌شود، و همین‌طور است در اَحوَلِ لوچ، یعنی وقتی ما انگشت سبّابه و وسطی را با اختلاف در وضع بر چشم گذاشتیم و به چراغ نظر افکندیم، آن را دوتا می‌بینیم، و چون به دو چوب باریک که محاذی چشم‌اند ـ با اختلافشان در نزدیکی و دوری ـ نظر افکندیم، دیگری را دو تا می‌بینیم.

و مانند اینکه گویند: ما وقتی هنگام بر آمدن ماه به آب نظر می‌افکنیم، در آب ماه را با شعاعی که نافذ در آن است می‌بینیم ولی در آسمان ماه را با شعاعی که از سطح آب منعکس است مشاهده می‌کنیم.

بعضی از دانشمندان این گونه از آنان نقل کرده و اشکالاتی که در آنها است پنهان نیست؛ اما سزاوار آن است [1]، که ماه را در آسمان به‌واسطهٔ شعاعی که مستقیم به آسمان نفوذ می‌کند ببینیم و ماه را در آب به‌واسطهٔ شعاعی که از سطح آب به آسمان منعکس می‌گردد ببینیم؛ آری! اینجا چیز دیگری هم هست و آن اینکه: ما در آبی که در رنگ متوسط است سه ماه می‌بینیم، یکی در آسمان به‌واسطهٔ شعاعی که مستقیماً و بدون واسطه در آن نفوذ کرده است، و دومی و سومی را در آب، یکی از آن‌دو به‌واسطهٔ شعاعی که از سطح آبِ ظاهر به ماه منعکس می‌شود دیده می‌شود و دیگری به‌واسطهٔ شعاعی که نافذ در آن است و از سطح مقعَّر آن به ماه انعکاس یافته است دیده

۱. گویم: این اشکالی ندارد، غایتش آنکه متعلق ـ یعنی آنجا که گفتیم: در آسمان ـ در فقرهٔ اولی مذکور نیست ولی در دومی هست، چرا نگفتند: ماه را در آب می‌بینیم و گفتند: در آسمان، زیرا نظریه‌شان نظریهٔ انطباع در آینه‌ها نیست، بلکه انعکاس شعاع از آینه است به دیده شونده، به‌گونه‌ای که در آنجا زاویه‌ای پدید می‌آید، و چون مقابل بیننده جسمِ شفافی قرار گرفت، شعاع چشمش از آن به نفس آن بیننده انعکاس پیدا می‌کند و نفسش را ـ بنابر نظریهٔ آنان ـ نه صورت و شبحش را، مشاهده می‌کند، ولی وی را شعور و آگاهی به انعکاس نبوده و پندارد که آن را مستقیماً مشاهده می‌کند. «سبزواری»

می‌شود و دیدن یک چیز را دو چیز ـ هنگام واسطه بودن آینه بر وضعی خاص که بین ما و آن چیز است ـ این‌گونه می‌باشد، یعنی یکی را مستقیماً مشاهده می‌کنیم و دیگری را به‌واسطهٔ شعاعی که از چشم به سطحِ جسمِ شفاف امتداد یافته و از آن به جسم دیگری انعکاس پیدا می‌کند، و وضع آن نسبت به این جسم شفاف، مانند وضع چشم است بدان.

و مانند اینکه گویند: سبب در واژگونه دیدن درخت بر کنار رود آنکه: وقتی شعاع بر سطح آب می‌افتد، از آن به سَرِ درخت ـ از موضعی که به بیننده نزدیک‌تر است ـ انعکاس می‌یابد و از موضعی که از وی دورتر است به پائین آن منعکس می‌گردد، تا آنکه قاعدهٔ درخت به قاعدهٔ عکسش اتصال می‌یابد و نفس، این انعکاس را به‌واسطهٔ خو گرفتنش به دیدن اشیاء ـ بر مستقیم بودن شعاع ـ درک نکرده و پندارد شعاع انعکاس یافته در آب نفوذ دارد، لذا سَرِ درخت را در آب پائین‌تر می‌بینند، چون از وی دورتر است و باقی اجزایش را به ترتیب تا قاعدهٔ درخت، واژگون می‌بینند؛ و بیان این امور و همانند اینها به تحقیق تمام، در علم مناظر است.

۹
فصل
در علّت و سبب اَحوَلی و لوچی و اختلاف نظرهایی که بین طرفداران شعاع و طرفداران انطباع در علّت و سبب اَحوَلی و لوچی هست

طرفداران انطباع پنداشته‌اند که: شبح دیده‌شونده نخستین چیزی است که در رطوبت جلیدی انطباع پیدا می‌کند، ولی اِبصار تحقق نمی‌یابد، وگرنه باید یک چیز دو تا دیده شود، و همین‌طور اگر یک چیز با دو دست لمس شود، دو لمس باشد (و یک صدا را با دو گوش شنیدن دو صوت باشد) ولی همان‌طور که از صورت خارجی در وَهم، مخروطی باریک امتداد پیدا می‌کند تا آنکه زاویه‌اش آن سوی جلیدی واقع می‌شود، همین‌طور شبحی که در جلیدی است به‌واسطهٔ روحی که در دو عصب میان تهی ساری است منتهی به محلّ برخورد آن‌دو، بر هیئت مخروط می‌گردد، لذا هر دو مخروط باهم برخورد کرده و در آنجا تقاطع پیدا می‌کنند، و آن سوی محلّ برخورد،

روح مُدرِکی نیست، در آن هنگام با آن‌دو، یک صورت شبحی نزد روحِ حاملِ قوهٔ بینایی اتحاد پیدا می‌کند، زیرا اگر دو شبح به یک موضع منتهی نگردد، بلکه هر شبحی منتهی به جزء دیگری از روح بیننده شود، در آن‌صورت از هر شبحی که در جلیدی نفوذ پیدا کرده، صورت جُدای دیگری انطباع پیدا می‌کند و درنتیجه (لوچ) یک چیز را دو چیز می‌بیند.

طرفداران شعاع گویند: این عذر فاسد و تباه است، چون ما وقتی حَوَل و لوچی را به‌خود تکلّف کردیم (یعنی چشممان را چپ و لوچ کردیم) و به چیزی به همان چشم اَحولی نظر کردیم، بازهم آن را همان‌گونه که اَحول می‌بیند، دو می‌بینیم، و ما می‌دانیم که هنگام تکلّف کردن اَحولی، ترکیب دو عصبِ داخل مغز باطل نمی‌گردد، برای‌اینکه برخورد آن‌دو به‌گونه‌ای نیست که باطل شود، و هر وقت ما خواستیم بازمی‌گردد؛ و نیز اگر مقابل ما در یک سمت دو چیز باشد که یکی نزدیک و دیگری دُور، ولی نه به‌گونه‌ای که نزدیک، دُور را بپوشاند، سپس به آنکه به ما نزدیک است نظربیفکنیم و چشم را بر آن جمع کنیم که گویی به غیر آن نمی‌نگریم، آن را یکی می‌بینیم و دُورتر را در این حالت دو چیز می‌بینیم، و اگر به دورتر هم این‌گونه نظرافکنیم، کار برعکس این است؛ پس اگر سبب در حَوَل و لوچی همان چیزی است که گفته‌اند، یعنی از انحراف دو عصب است، چرا تصور می‌شود که در یک حالت، یکی از دو چیز را یکی و دیگری را دوتا می‌بینند؟ پس سبب، آن چیزی که طرفداران انطباع گفته‌اند نمی‌باشد.

بلکه سبب آن اینکه: نور امتداد یافته از هر چشمی بر هیئت مخروط است که سَرش نزد چشم است و قاعده‌اش نزد دیده‌شونده، سپس (گوییم:) قوه و استیلای این نور در سهم مخروط است که ما آن را خط شعاع نامیدیم، و دو خط ممتد شعاعی از دو چشم، نزد دیده‌شونده باهم برخورد کرده و بر نقطه‌ای در آنجا باهم اتحاد پیدا می‌کنند، و جمع کردن چشم بر چیزی، موجب وقوع دو سهم (خط شعاع) مخروط بر آن چیز می‌شود، و چون چشم را بر چیز نزدیک‌تر جمع نمودیم، دو سهم بر آن می‌افتند، در این حالت بر چیز دورتر، از هر مخروطی طرف وحشی آن ـ نه سهم و نه طرف اُنسی آن ـ می‌افتد، و مراد از طرف اُنسی، آن چیزی است که بعد از مخروط دیگری است و مراد از

وحشی، آن چیزی است که مقابل آن است، لذا نزدیک‌تر را به‌سبب برخورد دو سهم و دو خط شعاع بر آن، یک چیز می‌بیند و دورتر را دو چیز، چون دو سهم خارج‌شوندهٔ از چشم، پس از تقاطعشان در نزدیک‌تر، به دو طرف آنچه از چشم راست به طرف چپ آن چیز خارج می‌شود واقع می‌گردد و آنچه از چشم چپ خارج می‌شود، به طرف راست آن چیز واقع می‌گردد، ولی اگر چشم را بر دورتر جمع کنیم، دو سهم در یک موضع، و بر نزدیک‌تر، در دو موضع و بر دو طرف آن واقع می‌شود، ولی سهم خارج‌شوندهٔ از چشم راست برطرف راست آن چیز می‌افتد و سهم خارج شوندهٔ از چشم چپ برطرف چپ آن چیز می‌افتد، لذا دورتر را یک چیز می‌بینند و نزدیک‌تر را دو چیز.

حال چپ و لوچ هم این‌گونه است، زیرا دو سهم مخروطِ چشم او بر یک چیز باهم برخورد نمی‌کنند، بلکه هریک بر آنچه زیر قاعده است واقع می‌گردند و یا دو چشم، در هوا و پیش از رسیدن به دیده شونده باهم برخورد می‌کنند، لذا آنان همیشه اشیاء را به‌واسطهٔ طرف مخروط می‌بینند نه به‌سبب وقوع سهم و خط شعاع بر آنها، مگر آنکه برخورد آن‌دو را بر یک چیز ـ اگر امکان‌پذیر باشد ـ بر خود تکلّف نهند، در آن‌صورت آن چیز را یکی، همان‌گونه که هست می‌بینند.

بدان که طرفداران انطباع اشباح، سبب‌های دیگری برای حَوَل و لوچی بیان داشته‌اند:

از آن‌جمله اینکه: حرکت روحِ چشم به چپ و راست است، لذا شبح در بعضی از اجزا ـ پیش از تقاطع دو مخروط ـ ارتسام پیدا کرده و درنتیجه دو شبح دیده می‌شود، و آن همانند شبحی است که یکبار مرتَسم در آب ساکن است و بارها در آب موج‌دار.

و از آن‌جمله اینکه: حرکت روح، آن سوی تقاطع دو عصب به جلو و پشت است، به‌طوری که آن را دو حرکت ضد هم است: یکی به‌سوی حسّ مشترک و دیگری به محلّ برخورد دو عصب، لذا صورت محسوس را پیش از محو آنچه که به حسّ مشترک و یا محلّ برخورد منتهی می‌شود، بدان دو می‌رساند، در این هنگام در هریک از آن‌دو، صورت دیده‌شوندهٔ دیگری حصول پیدا می‌کند، و فرق بین این سبب و سببی

که پیش از این است آنکه: این حرکت مضطرب و لرزان به جلو و پشت است و آن، به راست و چپ [۱].

۱۰
فصل
در اینکه در اِبصار ناگزیر از واسطه بودن جسمی شفاف است

بدان دلیل بر این امر آنکه: تأثیر قوایی که به اجسام تعلّق دارند در چیزی، و اثر پذیری آنها از وی، جز با مشارکت وضع، امکان‌پذیر نیست، و منشأ آن اینکه: اثر گذاری و اثر پذیری جز بین دو چیزی که بینشان علاقه و رابطهٔ علّیت و معلولیّت است نمی‌باشد، و این علاقه و بستگی بین قوه و آنچه از مادّه و یا موضوع و یا بدن که بدان تعلّق دارد، بالذات متحقق و ثابت است، چون آن (علاقه) یا علّت ذات او (قوه) و یا علّت تشخص و یا کمال او می‌باشد، و بین او و بین آنچه که دارای نسبت وضعی با آن تعلّق گرفته (متعلَّقٌ به) است، متحقق بالعَرَض می‌باشد، برای‌اینکه علاقهٔ وضعی در اجسام، به منزلهٔ علاقهٔ عِلّی است در عقلیات، چون وضع، به‌عینه گونهٔ وجود جسم و تشخص آن می‌باشد، و چون دو جسم به گونه‌ای مجاور هم باشند که دو طرفشان به هم اتصال داشته باشد، گویی که آن‌دو، یک جسم‌اند، و چون بر یکی از آن‌دو، تأثیری خارجی واقع گردد، آن تأثیر به دیگری هم سرایت می‌کند، چنانکه اگر بعضی از جسمِ چیزی به‌سبب آتش گرم شود، بعض دیگر آن جسم هم به‌واسطهٔ این گرم کردن گرم می‌شود، همچنان که اگر سطحی به‌واسطهٔ نوردهنده‌ای روشن و درخشان گردد، سطح دیگر هم روشن و درخشان می‌شود، وضعش نسبت به اوّلی، مانند وضع آن است بدان نوردهنده، و ما از آن‌روی مقیّد به تأثیر خارجی کردیم که چون تأثیر باطنی به‌حسب وضع نمی‌باشد، لذا در آنچه که مجاور شئی است ساری و جاری نمی‌گردد.

۱. این دو وجه ضعیف است. زیرا ما وقتی حوَل را به‌خود تکلّف کردیم و یا در مقابل ما دو چوب نزدیک و دور باشد و چشممان را بر یکی از آن‌دو جمع کنیم، لازم می‌آید روح ساری در یک حالت بر جمع نظر و بر تکلّف نظر هم متحرک باشد و هم ساکن؛ و نیز لازم می‌آید که از دو، بیشتر دیده شود. مانند شبح چراغی که در آب موج دارد مرتسم می‌شود. «سبزواری»

چون این ثابت شد گوییم: احساس مانند اِبصار و غیر آن عبارت از اثر پذیری قوای حسّاس است از اثر گذار جسمانی، و آن امرِ محسوسِ خارجی است، پس در اینجا ناگزیر از علاقهٔ وضعی بین مادّهٔ قوهٔ حساس و آن امرِ محسوس می‌باشد، و این علاقه تنها با محاذات ـ بدون واسطه قرار گرفتن جسمی مادّی بین آن‌دو ـ تحقق و ثبوت نمی‌یابد، چون هیچ علاقه‌ای بین دو اَمری که بینشان علاقهٔ وضعی نیست و طبعاً نسبتی هم بینشان نیست نمی‌باشد، بلکه علاقه، یا ربط عقلی است و یا اتصال حسّی، پس ناچارِ از وجودِ جسمی واصل است که بینشان اتصال بخشد، و این جسم اگر جسمی متراکم و درون تاریکی باشد، در نفس خود قابلِ اثرِ نوری نیست تا چه رسد که موجب ارتباط دیده‌شونده با دیده، و یا ارتباط تابنده با تابیده شده گردد؟ زیرا رابط بین دو چیز ناگزیر باید از قبیل هر دو از یک نوع باشد، نه اینکه منافی فعل آن‌دو باشد، بنابراین باید بین آن‌دو، جسمی شفاف باشد که حائل و مانع وقوع یکی از دو اثر نباشد؛ یعنی نور از تابنده به تابیده شده، و یا از دیده به دیده‌شونده، و یا منتهی شدن شبح از دیده‌شونده به دیده [1].

بنابراین تباهی سخن آن‌کس که گفته: واسطه هر چه رقیق‌تر و ظریف‌تر باشد بهتر است، پس اگر خلاء صِرف باشد باید اِبصار کامل‌تر باشد، به‌طوری که امکان دیدن ما مر مورچه را بر سنگی سخت امکان‌پذیر باشد، آشکار می‌گردد؛ نه بدانچه در پاسخش گفته‌اند که: این باطل است، و چنین نیست که چون رقّت و ظرافت جسمِ واسطه ایجاب فزونی قوه در اِبصار می‌کند، لازم می‌آید که عدمش نیز در آن بیفزاید، برای‌اینکه رقّت و ظرافت راهی به‌سوی عدم جسم نمی‌باشد، چون شرط بودن رقّت در جسمِ واسطه ـ اگر باشد ـ بدان‌جهت است که نفوذ شعاع را مانع نگردد، بنابراین جایز است که چون رقّت جسم منشأ آسانی نفوذ است، عدمِ جسم فیمابین نیز در این امر سزاوارتر است، لذا رقّت ـ بنابراین تقدیر ـ راهی به‌سوی عدم نمی‌باشد، بلکه به‌سوی فساد و تباهی آن می‌باشد، برای‌اینکه اگر بین بیننده و دیده‌شونده امری وجودی که واسطه و اتصال و ربط دهنده است نباشد، در آنجا نه فعلی و نه انفعالی انجام نمی‌گیرد.

۱. اوّلی ناظر به نظریه طرفداران شعاع، و دوم ناظر به نظریه شیخ‌اشراق، و سومی ناظر به نظریهٔ انطباع است. «سبزواری»

اگر گویی: ابن‌سینا اعتراف کرده که: این نوع از فعل و انفعال نیازی به ملاقات و برخورد فاعل و منفعل ندارد، پس اگر ما خلاء را بین حاسّ و محسوس مقدَّر بگیریم، چه محالی از انطباع صورت محسوس در حاسّ لازم می‌آید؟ بلکه خلاء در نفس خودش محال است و مَلأ، لازم و واجب.

گوییم: پیش از این گذشت که ملاقات آن‌دو، اگر چه لازم و واجب نیست، ولی با این همه یا ملاقات و یا بینشان وجود واسطه‌ای جسمانی لازم آید که بدان، مجموع واسطه و منفعل در حکم یک جسم شوند که بعضی از آن تأثیر را ـ به جهت وجود استعداد در آن ـ پذیرد و بعض دیگرش به جهت عدم استعداد نپذیرد، پس اگر فرض شود که بین آتش و جسم گرم شده، جسم متوسطی نباشد، در آنجا گرم کردن و گرم شدن ـ به جهت عدم رابطه ـ تحقق نمی‌پذیرد؛ همین طور اگر بین خورشید و زمین، جسم متوسطی نباشد، زمین نه نور و تابش را می‌پذیرد و نه گرما را.

۱۱
فصل
در منحصر بودن حواس در این پنج

بیشتر از مردمان پندارند که حسّ ششمی غیر از این پنج وجود دارد، حکما این سخن را انکار کرده و برایش دلایلی چند آورده‌اند، چنانکه ابن‌سینا در بعضی از کتابهایش گفته: طبیعت از نوع ناتمام‌تر به نوع تمام‌تر انتقال پیدا نمی‌کند، مگر آنکه تمام کمالات نوع ناقص و ناتمام‌تر را فراگرفته باشد، لذا از درجه حیوانی به درجهٔ فوق آن انتقال نمی‌یابد، مگر آنکه تمام آنچه که در آن مرتبه است استکمال پیدا کرده باشد، پس اگر در امکان حسّ دیگری باشد؛ باید برای حیوان حاصل باشد، و چون در انسان که کامل‌تر از حیوان ـ از آن‌روی که حیوان است ـ حاصل نشده، خواهیم دانست که در وجود، غیر این پنج حسّ، حسّ دیگری نمی‌باشد.

۱۲
فصل
در محسوساتی که بینشان اشتراک است

برخی از مردمان پندارند که محسوسِ بالذات جز کیفیات محسوس نمی‌باشد و

غیر آنها محسوس بالعَرَض‌اند، بنابراین حواس را محسوسِ مشترکِ بالذات نیست؛ و این‌گونه نمی‌باشد، چون مراد از محسوسِ بالذات چیزی است که از آن در قوهٔ حاسّ، اثری حصول یابد؛ و محسوس بالعَرَض چیزی است که آن‌گونه نباشد، بنابراین محسوسِ حقیقی نیست ولی با محسوس حقیقی مقارن و جفت است، مانند احساس ما مر پدرِ «زید» را، زیرا محسوس حقیقی ـ به‌واسطهٔ حصول صورتی از او در حسّ ـ آن شخص است، اما اینکه پدر «زید» است، مسلماً محسوس نمی‌باشد، چون از او در نفس خود نه رسمی و نه خیالی و نه شبحی به هیچ وجهی از وجوه نداریم، بلکه عقل با مقایسه‌اش به فرزند او بودن، نسبت پدر بودن را ادراک می‌کند.

این برعکس مقدار و عدد و وضع و حرکت و سکون و نزدیکی و دوری و مماس و مباین بودن است، چون آنها اگرچه به تنهایی غیر محسوس‌اند ولی به شرط احساس به چیز دیگری مانند رنگ و نور ـ در اِبصار ـ و حرارت و رطوبت ـ در لمس ـ و غیراینها در این دو، محسوس‌اند، و هر چه که احساس بدان موقوف بر احساس به چیز دیگر باشد، از اینکه در ذاتش محسوس است خارج نمی‌گردد، بلکه محسوسِ بالذات چیزی است که در عارض شدن واسطه نداشته باشد، نه چیزی که در ثبوت واسطه ندارد؛ چنانکه این امر در عوارض ذاتی در علم میزان بیان گردیده.

خلاصه آنکه: به هر چه محسوس گفته می‌شود، یا به‌گونه‌ای است که از آن در نزد حسّ، اثری حاصل می‌گردد و یا اینکه حاصل نمی‌گردد، اگر حاصل نمی‌گردد، این محسوس بالعَرَض است و اگر حاصل می‌گردد، خالی از این نیست که احساس بدان، موقوف بر احساس به چیز دیگری است و یا اینکه موقوف نیست، اوّلی، محسوسِ دومی است و دومی محسوسِ اوّلی.

گویم: این به‌حسب نظر بزرگوارانه می‌باشد، اما به‌حسب نظر دقیق: محسوسِ بالذات عبارت از صورتِ حاضر است در نزد نفس، نه اَمری خارجی که مطابق با آن باشد.

و چون این را دانستی گوییم: چشم به‌واسطهٔ رنگ، بزرگی (عظم) و عدد و شکل و وضع و حرکت و سکون را حسّ می‌کند.

دسته‌ای گویند: حرکت غیر محسوس است و سکون هم غیرمحسوس.

بر اوّلی چنین استدلال کرده‌اند: کسی که در کشتی روان بر روی آب نشسته، حرکت کشتی را احساس نمی‌کند ـ اگرچه درنهایت سرعت باشد ـ.

و بر دومی چنین استدلال کرده‌اند که: سکون، امری عدمی است، چگونه بدان احساس پیدا می‌شود؟

بدان که: معنی محسوس بودن حرکت و سکون آنکه: عقل با یاری حسّ آن‌دو را ادراک می‌نماید، برای‌اینکه حسّ، گاهی جسم را نزدیک به چیزی ادراک می‌کند و گاهی دور، و همین‌طور به تدریج، تا آنکه عقل حکم می‌کند که این جسم متحرک است و از قوه به فعل خارج می‌گردد، اما معنی خروج چیزی از قوه به فعل، از مُدرَکات حسّ نیست، چون آن امری نسبیِ اضافی است، و همین‌طور حسّ، جسمی را در مکان خودش ثابت و مستقر می‌بیند، ولی عقل حکمِ به اتصاف آن جسم به استقرار و عدم انتقال می‌دهد، و حسّ را آن شأن نیست که استقَرار جسم و یا عدم انتقال و زایل شدنش را از مکان نخستین ادراک نماید، برای‌اینکه اوّلی اضافی است و دومی عدمی، و هیچ‌یک از امور اضافی و عدمی، از مُدرَکات حسّ نیستند، از این‌روی سوارشوندهٔ در کشتی چون حسّش اختلاف اوضاع کشتی و نزدیکی و دُوری آن را نسبت به جسم دیگری که خارج از آن است ادراک نمی‌کند، شعور و آگاهی به حرکت پیدا نمی‌کند، و شباهت به این پیدا می‌کند که ادراک حرکت و سکون، امری ذهنی است با شرکت حسّ ـ مانند چشم ـ.

اما لمس: تمام امور بر شمرده شده را ـ به‌توسط ادراک سختی و نرمی و گرمی و سردی و امثال اینها ـ ادراک می‌نماید.

و همین‌طور ذوق و قوهٔ چشایی، طعم و مزه را ادراک می‌نماید و به‌توسط طعم، بزرگی (عظم) را ادراک می‌کند به اینکه طعم فراوانی ادراک می‌نماید، و به‌توسط عدد ادراک می‌کند که طعم‌های مختلفی را می‌یابد، اما ادراکش مر حرکت و سکون [1] را جِدّاً ضعیف است، بلکه جز با یاری خواستن از لمس نمی‌شود.

اما شمّ و بویایی: چیزی از آن جز عَدَد و آن هم با یاری عقل ادراک نمی‌کند، و آن اینکه می‌داند آن چیزی که بویش قطع شد، غیر آن چیزی است که بار دوم حصول پیدا کرده است.

۱. یعنی حرکت و سکون آنی را، اما کیفیت، چنانکه پنهان هم نیست قوی می‌باشد. «سبزواری»

اما سمع و شنوایی: آن بزرگی (عظم) را ادراک نمی‌کند، ولی عقل دلالت به شرکت آن دارد که: صداهای قوی در غالب امور جز از جسم بزرگ حاصل نمی‌شود.

خلاصه آنکه: ادراک چشم مر این اشیاء برشمرده شده را قوی‌تر است، اگرچه ادراکش نیز به‌واسطهٔ یاری کردن عقل می‌باشد؛ و اگر سخن درست را خواهانی بدان: هیچ ادراک حسّی نیست جز آنکه قوامش به ادراک خیالی می‌باشد و هیچ تخیّلی نیست جز آنکه قوامش به تعقل است، چنانکه اگر حسّ از عقل مجرد و جُدا گردد، موجود نخواهد بود و اصلاً وجودش جُدای از عقل امکان‌پذیر نیست؛ و حواس با قیاس به در کارگیریشان مانند قیاس با آلات صنعتی ـ در کارگیریشان ـ نیستند، چنانکه برای تیشه نجّاری و اِسکنه و قَلَم درز، وجودی است ـ اگرچه عدم نجّار فرض شود ـ پس برای شنوایی و بینایی، وجودی با قطع‌نظر از قوهٔ عقلی در انسان، و از نفس حیوانی در غیر او از حیوان، نمی‌باشد، و همین‌طور برای نفس وجودی جز به‌واسطهٔ عقل قابل تصوّر نیست و برای عقل، وجودی جز به‌واسطهٔ باری تعالی.

سخن به این مطلب کشیده شد، ولی محلّ تحقیق آن اینجا نیست و گویا که پیش از این بدان اشاره شده است، حال چون کار در حواس آن‌گونه بود که بیان داشتیم، همین‌طور لازم است که حال در محسوسات هم دانسته شود؛ پس هر محسوسی معقول است، یعنی اینکه در حقیقت آن، مُدرَکِ عقل است، ولی اصطلاح، این ادراک جزئی به‌واسطهٔ حس را، محسوس ـ یعنی قسیم و شریک معقول ـ نامیده و این مراد از ادراک مجردات کُلّی است.

بسا که برخی از مردمان پندارند که حیوان را ناگزیر از حسّی دیگر غیر از این پنج حسّ، برای ادراک آن امور برشمرده می‌باشد و این پندار چنانکه دانستی باطل است، چون آن امور از محسوسات مشترکی است که با هریک از این پنج‌تا ادراک می‌گردد، پس نیازمند به حسّ ششمی نمی‌باشد، بلکه اگر در وجود، حسّ دیگری باشد معطّل و بیهوده خواهد بود، از آن‌جهت که حواس پنج‌گانه ـ بلکه بعضی از آنها ـ وافی و کافی به ادراک این امور نمی‌باشند و همان‌گونه هم که دانسته‌ای تعطیل و بیهوده کاری در وجود محال است.

ترجمهٔ اسفار ـ سفر چهارم

باب پنجم

اِدراکاتِ باطنی

باب پنجم

از علم نفس در ادراکات باطنی و در آن فصل‌هایی چند است:

فصل اوّل

در حسّ مشترک که به نام نبطاسیا - یعنی لوح و صفحهٔ نفس - نامیده می‌شود

حسّ مشترک نزد همگان قوه‌ای است که در جلو مغز قرار دارد، و نزد ما قوه‌ای نفسانی است که استعداد حصولش در جلو مغز، و بلکه در روحی که در آن جاری است حصول پیدا می‌کند و تمام صور محسوسات ظاهری بدان منتهی می‌گردد، و حواس نسبت بدان، مانند جاسوسانی هستند که اَخبار نواحی مختلف را برای وزیر پادشاه می‌آورند [1]؛ بر اثبات آن سه دلیل آورده‌اند:

دلیل اوّل

اینکه ما حکم می‌کنیم این سپید، شیرین است و یا این آن نیست، و حاکم و قضاوت کنندهٔ بین دو چیز لازم است آن‌دو را که بر آنها حکم می‌کند حاضر باشند، و این قاضیِ حاکم، تنها عقل ـ بدون واسطه بودن حاسّ ـ نمی‌باشد، برای‌اینکه ادراکش مر

۱. از این‌روی بر آنان معاد جسمانی مشکل شده است و بعضیشان قایل به تناسخ شده‌اند، اما نزد مصنف قدس سره، بطن جلوی مغز مظهر آن است نه محلّ آن چنانکه گفته: قوه‌ای است نفسانی، یعنی آن از صُقع و ناحیهٔ نفس است نه بدن، و گفته: استعداد حصول آن، یعنی نه اینکه نفسِ حصولش در آن (مغز) می‌باشد، چنانکه نفس استعداد حصولش در بدن است، نه اینکه حصولش در آن می‌باشد. «سبزواری»

محسوسات را جز با آلت جزئی نمی‌باشد، و اینکه این حکم گاهی از جانب حیواناتی که فاقد عقل‌اند هم اتفاق می‌افتد، چون اگر چنین نباشد، حیات دشوار خواهد بود، و اگر بُو و شکل، راهنمای آنها بر صورت مطلوب نباشد، آن را نمی‌جویند، و راهنمای بر صورتِ غیرمطلوب نباشد از آن نمی‌گریزند؛ پس روشن شد که محسوسات ظاهری را در قوهٔ جزئیِ ادراکی، اجتماع است و هیچیک از حواس ظاهری اینچنین نیستند، پس ناگزیر از مُدرکِ باطنی جزئی می‌باشد که به نام حسّ مشترک نامیده می‌شود.

این دلیل خالی از ضعف نمی‌باشد، چون عقل ـ در انسان ـ و وهم در حیوان، جامع تمام قوای ادراک کننده و غیرآن می‌باشد و همو حاکمِ بر مُدرَک آن (قوا) و در کار گیرندهٔ همه می‌باشد؛ بنابراین در حکم، این مقدار که این سپید است، این شیرین است ـ وقتی سپیدی قند را با چشمش دید و شیرینیش را با ذوق و قوه چشائیش ادراک کرد ـ کافی است.

و نیز وقتی ما انسان کُلّی را تعقّل کردیم و سپس شخص معیّن و مشخّصی از او را مشاهده کردیم، حکم خواهیم کرد که این شخص انسان است، با اینکه انسان کُلّی معقول است و شخص جزئی محسوس، پس اگر حاکم بر دو چیز ناگزیر باید آن دو را بالذات ادراک نماید، لازم می‌آید اینجا قوهٔ ادراک‌کننده‌ای غیر از عقل و غیر از حسّ باشد تا، هر دو معقول و محسوس را ادراک نماید، برای‌اینکه عقل منحصر در کلیات است و ادراک حسّ، محدود بر جزئیات، پس حکم‌کنندهٔ بر جزئی به کلی اگر واجب باشد و هر دوطرف را بدون واسطهٔ قوهٔ دیگری که آلت وی باشند ادراک نماید، یا محال بودن این حکم، و یا وجود قوای دیگری که نه عقل است و نه حسّ لازم می‌آید، و لازم با هر دو بخشش باطل است و همین‌طور ملزوم هم باطل است.

بهمنیار گوید:

نزد من واجب و لازم نیست حکم‌کنندهٔ به اینکه این رنگ این طعم و مزه را دارد، مُدرِک صور محسوس باشد، چنانکه وقتی دیدن، شهوت و میل را برمی‌انگیزاند، لازم و واجب نیست که قوهٔ شهوی درّاک باشد، بلکه جایز است نفس، به‌واسطهٔ ذوق و چشایی، مُدرِک طعم و مزه باشد و به‌سبب چشم، مُدرِک رنگ، و سپس قوهٔ دیگری

حکم کند که این طعم و مزه خاص آن چیزی است که رنگش این‌گونه است؛ پایان سخن او.

گویم: این سخن وی را هیچ اشکالی نیست و آنچه را که صاحب کتاب مباحث (مشرقی ـ خطیب‌رازی) بر او اشکال کرده وارد نیست که گفته: این یک نادانی بزرگ است و گویی آنچه را که در آغاز منطق حفظ کرده فراموش نموده که: در هر تصدیقی ناگزیر از دو تصوّر است، پس هرکس که از عالَم و حادث، تصوّری ندارد چگونه امکان حکم به ثبوت یکی از آن دو بر دیگری را دارد؟ پایان سخن خطیب‌رازی.

مراد از قوهٔ دیگری، در آنجا که گفته: سپس قوّهٔ دیگری حکم می‌نماید؛ قوّهٔ ادراکی است، مانند عقل در انسان [۱] و وَهم در دیگر حیوانات، بنابراین معنایش چنین می‌شود که: عقل و یا وَهم ـ پس از آگاه شدنشان به‌وسیلهٔ قوّهٔ چشایی بر طعم و به‌وسیلهٔ دیدن بر رنگ ـ حکم می‌کند که این طعم خاص آن چیزی است که این رنگ را دارد، پس در اینجا حصول تصدیق ـ بدون تصوّر دوطرف ـ از کجا لازم می‌آید؟ و این که حکما گفته‌اند: عقل، جزئیات را ادراک نمی‌کند و وَهم، محسوسات ظاهری را ادراک نمی‌نماید، معنایش این است که: عقل، جزئیات را به ذات خودش ـ بدون یاری‌گرفتن از آلت ادراکی مانند حسّ و وَهم ـ ادراک نمی‌نماید، و همین‌طور وهم، به ذات خودش ـ بدون واسطهٔ حواس ـ محسوسات را ادراک نمی‌کند، وگرنه در انسان حقیقتاً جز قوهٔ عاقله مُدرِک کلیات و جزئیات نیست، و در حیوانات جز وَهم، مُدرِک موهومات و محسوسات نمی‌باشد؛ پس این اعتراض از کوتاهی فکر و بَدفهمی و آشنا نبودن با سخن آنان سرچشمه گرفته است.

دلیل دوم

ما قطرات باران را که فرودمی‌آید به‌صورت خط مستقیم می‌بینیم و هر چیزی که به سرعت حرکتِ چرخی داشته باشد، دایره می‌بینیم، درحالی که نقطه در خارج نه خط

۱. مراد بهمنیار از قوهٔ دیگری، نسبت به چشایی و بینایی است نه نسبت به نفس، و سزاوار آن بود که گفته شود: به قوهٔ دیگری، و من پندارم که مراد از به قوهٔ دیگر، حس مشترک باشد و مرادش از نفی ادراک، ادراک بلاواسطه است. «سبزواری»

است و نه دایره، بنابراین این اشباح در حسّ‌اند و محلّشان قوّهٔ بینایی نیست.

اما بنابر نظریه طرفداران شعاع و آنان که دیده شونده نزدشان امر خارجی است، روشن است.

اما بنابر نظریه آنان که قایل‌اند: اِبصار به‌واسطهٔ حصول شبح دیده‌شونده است آنکه: حضور مادّه، شرطِ در اِبصار و در هر احساسی است، بنابراین چشم، جز دیده‌شونده را جز آن‌گونه که هست ادراک نمی‌کند، پس باقی‌می‌ماند که این اشباح و تمثیل در قوهٔ دیگری است و آن، نفس نمی‌باشد، بنابراین قوهٔ جزئی دیگری است.

صاحب کتاب مباحث (مشرقی ـ خطیب‌رازی) بر وی اشکال کرده که: شما به این استدلال کرده‌اید که رؤیت به‌واسطهٔ انطباع در چشم است و اکنون آن را دلیلی بر اثبات انطباع در حسّ مشترک قرار داده‌اید، و پیش از این اشکالِ او به این (مطلب) بیان شد؛ ولی چیزی که اکنون می‌گوییم آنکه: چرا جایز نباشد که محلّ انطباع همان روح بینایی و قوهٔ بینایی باشد؟ پس در روح بینایی ـ هنگامی که در محلّ است ـ انطباع می‌یابد و سپس پیش از محو شدن این صورت، صورت جسم ـ هنگامی که در محلّ دیگر است ـ در آن انطباع می‌یابد، و چون دو صورت در چشم اجتماع پیدا کرد، قوهٔ بینایی بدان آگاهی می‌یابد، از این‌روی قوهٔ بینایی نقطه را بر مثال خط احساس می‌کند.

و نیز ابن‌سینا پذیرفته که چشم، حرکت را ادراک می‌کند، درحالی که ادراک حرکت، جز بر گونهٔ بیان شده محال است.

گویم: دلیل بر اینکه در اِبصار، ناگزیر از تمثّلِ شبح دیده شونده و صورتش است نزد نفس ـ بدون یاری گرفتن از آنچه گفته‌اند ـ گذشت؛ اما جایز شمردن باقی ماندن ارتسامات در چشم، به‌طوری که نقطه را خط ادراک نماید، جایز نیست، چون حسّ ظاهری قوه‌ای مادّی است و جز با مشارکت وضع چیزی را ادراک نمی‌کند، و هر چه که با قیاس به موضوعش دارای وضع نیست، نه اثر می‌پذیرد و نه موضوعش از آن انفعال می‌یابد، بنابراین بدان، ادراک واقع نمی‌گردد، زیرا شکی در این امر نیست که قطره، هنگام حصولش در هر موضعی، بودنش در موضعِ پیش از آن باطل می‌گردد و باطل و اِنعدام یافته، وضعی ندارد، و هرچه وضع نداشته باشد، در قوهٔ جسمانی اثر نمی‌گذارد؛ حال اگر چشم صورت نقطه را بر وضعی خاص ـ پس از محو شدنش از آن وضع ـ

ادراک نماید، وجود شئی بدون سببش لازم می‌آید و نیز لازم می‌آید که حسّ ظاهری امور پنهان و غیبی را ادراک نماید، و ادراک امور پنهان و غیبی منحصر در حسّ باطنی است، چون آن در نزد ما منطبع در مادّه نمی‌باشد؛ و همان‌طور که روشن و آشکار است حواس ظاهری امور گذشته و آینده را ادراک نمی‌نماید، یعنی چشم رنگی را که در گذشته موجود بوده ادراک نمی‌کند و قوه بویایی بویی را که در آینده خواهد بود درک نمی‌کند، در اینجا هم حکم همین‌طور است؛ اما آنکه ابن‌سینا پذیرفته که چشم حرکت را ادراک می‌کند؛ بیانش گذشت که آن، به‌سبب انضمام عقل است به نوعی از قیاس، نه اینکه چشم، به یک ادراک، دفعتاً اجزای حرکت را ادراک می‌نماید، و اگر اجزای حرکت یکباره ارتسام یابد ـ مانند قطره باران که فرودآید و شعله‌ای که چرخنده باشد ـ این ارتسام در حسّ مشترک است نه در حسّ ظاهری.

دلیل سوم

این دلیل قوی‌ترین دلایل است و آن اینکه: انسان، صوری را ادراک می‌نماید که در خارج اصلاً وجود ندارند، مانند آنچه بر بیماران وَرَم سینه (ذات الجنب) عارض می‌شود، و آنچه بر خُفته در خوابش عارض می‌گردد، زیرا او صورتهایی بزرگ و محسوس را مشاهده، و صداهایی را که از یکدیگر متمایزاند می‌شنود، و آن چیزهایی که صاحبان نفوس شریف ـ مانند انبیا و اولیا علیهم‌السلام ـ هنگام سلامت حواسشان از صور زیبا و صداهای نیکو مشاهده می‌کنند، در آنها شکی ندارند و بین آنها و غیر آنها امتیاز می‌دهند، و همین‌طور آنان که عقل ضعیفی دارند ـ هنگام دهشت و ترس در جنگ و زلزله و غیراینها ـ به‌سبب بی‌آرامی و کَنده شدن نفوسشان از عالم ظاهری، صورتهایی را که مناسب با حالشان است مشاهده می‌کنند که در خارج وجودی ندارند، وگرنه باید هرکس که دارای حسّ سالمی است آنها را مشاهده کند.

بنابراین وجود این امور برای مُدرِک دیگری غیر از قوهٔ عقلی می‌باشد، زیرا محال است که اجسام و اَبعاد و شکل‌های دارای مقدار را ادراک نماید؛ و (وجود این امور برای مُدرِک دیگری) غیر از حسّ ظاهری است، زیرا این صورتها غالباً هنگام باز ایستادن حواس و بیکار ماندن آنها می‌باشد؛ و نیز (این امور را) در خواب ادراک

می‌نماید و گاهی بیننده در بیداری ـ هنگامی که هردو چشمش را می‌بندد ـ ادراک می‌کند؛ پس باقی‌ماند که مُدرِک آنها قوه‌ای باطنی ـ غیر از عقل ـ باشد.

خیال هم مُدرِک آنها نمی‌باشد، چون خیال حافظ است، وگرنه باید هرچه در آن انبار شده، متمثّل و مُشاهَد باشد، درحالی که چنین نیست، پس باقی می‌ماند که مُدرِک آنها قوهٔ دیگری باشد و آن حسّ مشترک است و محل تعلّقش جلو مغز ـ در میان تهی اوّلی ـ می‌باشد و مظهر ادراکاتش عبارت از روحی است که در آنجا سریان دارد، این روح مانند آینه‌ای است که به‌سبب آن ـ به‌جهت خالی بودنش از رنگها با وجود قابلیّتش ـ صورت رنگها ـ بدون اینکه در آن صورتی انطباع یابد ـ آشکار می‌گردد، و همین‌طور آن روح، به‌جهت بساطت و پاکی و اعتدالش، سببی برای ظهور اشباح پنهانی و غیبی بر نفس ـ از مُثُل محسوسات ـ گردیده و درنتیجه نفس، آنها را با این قوه‌ای که آلت برای ادراک محسوسات پنهان از حواس است ادراک می‌نماید و این همان مطلوب است.

در نفی این قوه به دو وجه استدلال شده است:

نخست آنکه: خُفته در خواب خود کوهی از یاقوت و دریایی از آتش مشاهده می‌کند، درحالی که این صورت‌های بزرگ محال است که در جِرم مغز انطباع پیدا کنند، یعنی به‌جهت محال بودن انطباع بزرگ در کوچک، بنابراین محل این صورت قوهٔ جسمانی نبوده و بلکه جوهر نفس می‌باشد، پس اعتقاد به این قوه باطل است.

دوم آنکه: همان‌گونه که ما به آشکار و از راه عقل می‌دانیم که طعم‌ها و بوها را با دستها و پاها نمی‌چشیم و نمی‌بوییم، همین‌طور به‌ضرورت می‌دانیم که با مغز هم نمی‌چشیم و نمی‌بوییم.

گویم: در اوّلی بر ما اشکال وارد نیست، چون ما قایلِ به انطباع صورمُدرِکه و فرودآمدنشان در جِرمی از اَجرام هستیم، بلکه آنها قیام به نفس ـ قیامی غیر از حلول و انطباع ـ دارند؛ و همین‌طور دومی: چون مغز محلّ انطباع نیست، و نیز در ادراک نفس مر صور را پس از حصولشان از راه حواس، و در ادراک پنهانی‌ها پس از حصول استعدادشان، نیازی بدان (مغز) نمی‌باشد، بلکه نیاز بدان، تنها از آن‌جهت است که محلّ قوه و امکانِ حدوث و پیدا شدن صورت ـ به‌سبب رجحان و برتری ـ و حامل

استعداد نفس ـ برای اتصال به مبدأ تصویر و تمثیل ـ می‌باشد، اما اینکه این صورتهای بزرگ در جزئی از مغز انطباع دارند، چنین امری را به شدت انکار کرده و باور نمی‌داریم، زیرا برهان بر آن اقامه کرده‌ایم و گفته‌ایم که: صورت‌های خیالی در این عالم موجود نیستند، برای‌اینکه دارای وضع نمی‌باشند، با این‌همه ناگزیر از اثبات قوهٔ دیگری غیر از نفس ـ به‌جهت مغایرت مُدرِک جزئیات با مُدرِک کلیّات ـ هستیم، برای‌اینکه جزئی ـ از آن‌روی که جزئی است ـ در وجود با کلّی ـ از آن‌روی که کلّی است ـ یعنی عقلی تباین دارد، و پیوسته مُدرِک، از نوع مُدرِک، و بلکه عین آن می‌باشد و این را پیش از این دانستی، پس مُدرِک جزئی غیر از مُدرِک کلّی می‌باشد.

۲
فصل
در قوهٔ خیال

قوهٔ خیال که بدان مُصوِّره [1] گویند عبارت از قوه‌ای است که بدان، صورت موجود در باطن حفظ می‌گردد.

در مغایرت آن با حسّ مشترک به سه وجه استدلال نموده‌اند:

نخست آنکه حسّ مشترک را قوهٔ قبول صور می‌باشد و خیال را قوهٔ حفظ آن صور است، و قوهٔ قبول ـ به دو وجه ـ غیر از قوهٔ حفظ می‌باشد:

اول آنکه: قبول، گاهی بدون حفظ یافت می‌گردد، چنانکه در آب هست، زیرا آب را قوهٔ قبول شکل‌ها هست ولی آنها را حفظ نمی‌کند، پس اگر یکی از آن‌دو، عین دیگری باشد، انفکاک و جدایی امکان‌پذیر نیست.

دوم آنکه منشأ قبول، امکان و استعداد است و منشأ حفظ، وجوب و فعلیّت است، پس آن‌دو، دو حیثیت مخالف یکدیگر و هر دو، مُکثِّر ذات موضوع می‌باشند.

۱. اگر گویی: اطلاق مصوِّره بر حسّ مشترک سزاوارتر است، چون آن حسّ است که خیال را مصوَّر می‌سازد، زیرا آن مدرِک است نه خیال؟

گوییم: چون حسّ مشترک مانند آینه‌ای است که دارای دو رو می‌باشد: رویی به‌سوی خارج و رویی به‌سوی داخل، لذا خیال، از جهت روی داخلی آن مصوّر می‌گردد، و احتمال دارد با فتح واو «مصوَّره» باشد. «سبزواری»

بر او اشکال شده که: این بر مبنای قاعدهٔ: الواحد لایصدر عنه الاالواحد بوده و از ضعف فکر و اندیشه و بی‌مایگی در حکمت سرچشمه گرفته است.

دوم (از سه وجه استدلال) آنکه: حسّ مشترک حاکم بر محسوسات است و مطیع آنها، درحالی که خیال، حاکم بر آنها نبوده و بلکه فقط حافظ است و بس، و یک چیز نمی‌تواند هم حاکم باشد و هم حاکم نباشد.

بر او اشکال شده که: چرا جایز نباشد که یک قوه گاهی حاکم باشد و گاه دیگر حافظ [۱]؟

سوم آنکه: صور محسوسات گاهی مشاهده شونده‌اند و گاه دیگر تخیّل شونده، درحالی که مشاهده غیر از تخیّل است، پس حسّ مشترک آن صور را مشاهده می‌کند و خیال تخیّلشان می‌کند، پس آن‌دو، دو قوهٔ مغایر هم‌اند.

صاحب کتاب مباحث مشرقی (خطیب‌رازی) اشکال کرده که: صور معقول را گاهی نفس، مُشاهِد و ناظرشان نبوده و بلکه بی‌خبر از آنها هم هست، در این‌صورت آن صور ـ در آن‌وقت ـ در کدام محل و خزانه‌ای هستند؟

اگر گویید: وقتی نفس به‌سوی مبدأ فیّاض روی نماید، آن صور بر وی افاضه و ریزش می‌کند، و چون روی برگرداند، محو و باطل می‌گردد، ولی نفس چون ملکهٔ اتصال را به عقل استحکام و استواری بخشید، هرگاه که اعلام آمادگی برای ادراک آن صور کند، از آن (عقل) بر وی افاضه و ریزش می‌کند.

گوییم [۲]: پس چرا جایز نباشد که در صور خیالی این‌گونه باشد؟ یعنی هرگاه که حسّ مشترک اعلام آمادگی برای حاضر ساختن آن صور کند، از مبدأ [۳] فعّال بر وی افاضه و ریزش کند؟

گویم: قوه‌ای که برایش ملکهٔ توجّه و یا اتصال به جوهر فعال حاصل شده و صور ـ بدون رنج اکتساب جدیدی به‌واسطهٔ فکر و یا احساس ـ بر وی افاضه و ریزش می‌کند

۱. گویم: این اعتراض چنین دفع می‌شود که: حفظ گاهی بدون حکم و اطاعت است، چنانکه عقل فعال حافظ دروغها است، ولی مطیع آنها نیست، پس این مانند قبول و حفظ است و این، بدون آن چگونه تمامی می‌یابد؟ «سبزواری» ۲. این گویید و گوییم مقوله و اشکال خطیب رازی است. «م» ۳. مراد از آن عالم مثال و یا نفس منطبع فلکی و یا صوُر و ناقور که در شرع آمده می‌باشد، و مراد از آن واجب‌تعالی و یا عقل فعال نمی‌باشد، زیرا مجرد، محلّ اشباح و صور جزئی خیالی نیست و این روشن و ظاهر است. «سبزواری»

غیر از قوه‌ای است که هنوز برایش این ملکه حاصل نشده است، بلکه در ادراکش نیازمند به کسب جدید می‌باشد، مانند احساس ـ چنانکه در حسّ مشترک است، و یا فکر ـ چنانکه در نفس است ـ برای‌اینکه نفس ـ از آن‌روی که نفس است ـ نمی‌تواند مطالب نظری را هرگاه که بخواهد ـ بدون طلب و کسب ـ ادراک نماید، مگر به‌واسطهٔ ملکهٔ عقلی که پس از ادراکاتی چند و اندیشیدنهای پی‌درپی و نظریات پشت‌سرِ هم برایش حاصل گردد، و قوهٔ این ملکه، نوری عقلی است که وجودی راسخ و استوار دارد و از مبدأ بر وی افاضه و ریزش می‌شود، و آن (عقل بالفعل) نزد ما، جوهری است که فوق نفس و پائین‌تر از عقل فعال می‌باشد.

پس در این مقام این چنین گوییم: ادراک محسوسات نیازمند به ملکه نیست، بلکه نیازمند به چیزی است که از حسّ و یا چیز دیگر کسب نماید، اما حفظ آن نیازمند [1] به زیادی ملکه و شدتِ در قوهٔ ادراک کننده دارد تا توان حاضر ساختن صور محسوسی را که از آنها غفلت واقع شده ـ یعنی پس از پنهان شدن سبب‌هاشان از حسّ ـ داشته باشد.

و پیش از این گفته آمد که قوهٔ مسترجعه (بازگرداننده که همان حافظه و مفکره و ذاکره و واهمه است) در مادیات پدید نمی‌آید، با اینکه نزد ما اثبات مغایرت بین حسّ مشترک و خیال، از اموری نیست که مهمل گذاردنشان اختلال به اصول حِکمی وارد آورد پس اگر آن‌دو قوه، یکی بودند و (یک قوه) دو جهت نقص و کمال داشت، اشکالی نداشت، درحالی که اصل، اثبات این مطلب است که آن (قوه خیال) قوه‌ای جوهری و باطنی، و غیر از عقل و غیر از حسّ ظاهر بوده و دارای عالَم دیگری غیر از عالم عقل و عالم طبیعت و حرکت می‌باشد، و ما بر تجّرد این قوه از بدن و اجزای بدن، اقامهٔ برهان نموده‌ایم و اثبات کرده‌ایم که حالات گور و پاداش و کیفر، و احوال برزخ و برانگیخته شدن کالبدها بدان تحقق و ثبوت می‌یابد

۱. و آن اثر خیال است، پس اگر مرادتان از مبدأ فعال، آن ملکه است، پس در معنی هیچ نزاعی نیست، ولی اگر مرادتان از آن، امری خارجی است، این‌گونه نیست، برای‌اینکه وِجدان حکم می‌کند که این ملکه، بیرون از ما نیست، خلاصه آنکه: ادراکی که عبارت از حال است غیر از ادراکی است که عبارت از ملکه است، زیرا اوّلی به‌سبب حسّ مشترک تمامی می‌یابد و دومی به‌واسطهٔ خیال. **«سبزواری»**

و محلّ تصّرف آن تمام بدن است و محل استقرار و حکومت و سلطنتش در پایان تجویف اوّل و میان تهی نخستین است و آلتش، روح غریزی (حیوانی بخاری) که در آنجا است می‌باشد.

۳
فصل
در قوهٔ متخیله و واهمه و ذاکره (حافظه)

قوهٔ متخیّله، مفکّره هم نامیده می‌شود، این به اعتبار در کارگیری قوهٔ ناطقه است مر آن را در ترتیب فکر و مقدمات آن، بر مغایر بودن آن با دیگر قوای مُدرِکه و چنین استدلال کرده‌اند که: فعل و عمل، غیر از ادراک و نظر است، زیرا ما می‌توانیم بعضی از صور محسوس را با بعض دیگر ترکیب داده و بعضی از آنها را از بعض دیگر جُدا سازیم، البته نه آن‌گونه‌ای که در خارج مشاهده می‌کنیم (بلکه هرگونه که بخواهیم تخیل کنیم) مانند حیوانی که سرش مانند سرِ انسان است و اعضای بدنش مثلاً مانند بدن اسبی که دو بال دارد، این تصرف برای دیگر قوا ثابت نیست، بنابراین خاص قوه دیگر (یعنی متخیّله) است.

اشکال شده که: این قوه اگر دارای ادراک است، پس یک چیز هم مُدرِک است و هم متصرف، و اگر دارای ادراک نیست، با اینکه با تفصیل و ترکیب تصرف دارد، اینکه گفته‌اند: حکم کنندهٔ بر دو چیز، باید آنچه را که بر آن حکم می‌کند در حضورش باشد باطل است.

و نیز (اشکال شده که:) در کار گرفتن قوهٔ واهمه مر آن را، تصرف در آن است، در این‌صورت قوهٔ واهمه ـ باهم ـ هم مُدرِک است و هم متصّرف.

محقق طوسی (خواجه‌نصیرالدین) از اشکال اوّلی پاسخ داده که: این قوه مُدرِکه نیست و تصرفش در دو چیز، اقتضای حاضر بودن آن‌دو را دارد نه ادراک آن‌دو را، زیرا لازم نیست که هر حاضری درش تصرف شود و مُدرَک باشد.

و از اشکال دومی پاسخ داده که: یک چیز امکان آن را دارد که از دو جهتِ مختلفِ

هم درش تصرف شود و مُدرَک هم باشد: یکی را به‌حسب ذاتش و دیگری را به‌حسب آلاتش، و یا هر دو را به‌حسب دو آلت [۱]، و محلّ تصرف این قوه عبارت از بخش اوّل از تجویف و میان تهی وسطی است، و آن قوه وهم است و به توسط آن برای عقل (قوه است).

اما قوهٔ وهمی: بر مغایرت آن دلیل آورده و گفته‌اند: ما بر محسوسات به اموری که بدانها احساسی نمی‌شود و در مواد صورتی ندارند حکم می‌کنیم، و آنها یا اموری‌اند که شأنشان این نیست که بدانها احساس تعلق گیرد، مانند آن دشمنی که گوسفند از گرگ ادراک می‌کند و محبتی که بَرّه از مادرش ادراک می‌نماید؛ و یا اموری است که امکان احساس بدانها هست، چنانکه اگر چیز زردی را دیدیم حکم می‌کنیم که عسل است و شیرین [۲]، برای‌اینکه حسّ در این هنگام بدان نمی‌رسد، پس قوه‌ای که این امور را ادراک می‌کند عبارت از وهم است، ولی بخش اوّل را ـ یعنی آن معانی که تعلق به جزئیات دارند ـ به ذات خود ادراک می‌کند و بخش دوم را ـ یعنی صوری که غیر موجوداند ـ به‌واسطه در کارگرفتن قوهٔ مصوِّره ادراک می‌نماید، و جایز نیست که چیزی از قوای گفته شده باشد، زیرا ادراکاتش محدود و منحصر در صور محسوس می‌باشد و این، معانی را ادراک می‌نماید، در این‌صورت یک قوهٔ دیگر است، و محلّ تصرف وهم [۳]، تمام مغز است، ولی جایی که اختصاص بدان دارد و ویژه او است، تجویف و میان تهی وسط است.

بدان که وهم در نزد ما، اگرچه غیر از قوایی است که بیان شده، ولی مغایرتی با عقل ندارد، بلکه عبارت است از اضافهٔ ذات عقلی به شخص جزئی و تعلّقش بدو و تدبیرش مروی را، پس قوهٔ عقلی که تعلق به خیال دارد همان وهم است، چنانکه

۱. در پاسخ گفته می‌شود: ادراک و تصرف در آنجا یکی است، برای‌اینکه تصرف وهم در آن عین ادراک آن است، و همین‌طور هر که در بالاست نسبت به پائین، زیرا نفس قوا را در کار می‌گیرد و آنها را ادراک هم می‌نماید. ولی ادراکش عین در کار گرفتن آنها است، برای‌اینکه علمش به قوا حضوری می‌باشد. پس همان‌گونه که علم حق تعالی قدرتش می‌باشد، نفس هم نسبت به قوا این‌گونه است. «سبزواری»

۲. با اینکه درواقع عسل نباشد. پس مُدرِک این حکم غلط، وهم است، چنانکه حکم درست به اینکه عسل است ـ اگر عسل باشد ـ مُدرِکش حسّ مشترک می‌باشد. «سبزواری»

۳. چون رئیس تمام قوای حیوانی است، زیرا متخیله‌ای که آلت وهم است، در بطن جلو و عقب تصرف می‌کند. «سبزواری»

مُدرَکاتش عبارت از معانی کلّی [1] است که مضاف به صور اشخاص خیالی می‌باشد و در وجود، وهم را ذاتی دیگر به غیر از عقل نمی‌باشد، چنانکه کُلّی طبیعی و ماهیت ـ از آن‌روی که نه موجود است و نه معدوم ـ حقیقتی غیر از وجود خارجی و یا عقلی ندارد.

دلیل بر آنچه بیان داشتیم اینکه: قوهٔ وهمی وقتی دشمنی شخص معیّنی را ادراک کرد، یا این است که مُدرِک دشمنی ـ نه از آن‌جهت که در شخص معیّنی است ـ می‌باشد و یا اینکه آن را از آن حیث که در شخص معیّنی است ادراک می‌کند، اگر اوّلی است، پس وهم ادراک دشمنی کلّی را می‌کند و اگر دومی است، برای عقل روشن است که دشمنی صفتی قائم به این شخص نمی‌باشد، و بنابر تقدیر قیام آن بدان شخص، مانند وجود و وحدتش محسوس است، برای‌اینکه وجود جسم شخصی عین جسمیّت او است و وحدتش عین اتصالش، پس ادراک دشمنی او مانند ادراکِ وجود و وحدت او می‌باشد، بنابراین ادراکش به‌واسطهٔ حسّ است نه به‌سبب وهم.

خلاصه آنکه هر معنیِ معقولِ کلّی وقتی که در اشخاص جزئی یافت گردد، وجودش در آنها یا به این اعتبار است که ذهن، آن معنی را انتزاع می‌کند ـ مانند علّیّت و معلولیّت و تقدّم و تأخر و دیگر اضافات از قبیل پدر بودن و پسر بودن و جز اینها ـ و یا به اعتبار این که آن (معنی معقول کلی) در این اشخاص صورتی دارد ـ مانند

۱. وهم همان عقل مقید است، برای‌اینکه محبتی که از مدرَکات وهم است از انتزاعیاتی که فردی نداشته باشد نیست، و از کلیاتی که نوعشان منحصر در فرد است هم نمی‌باشد، زیرا اگر منحصر بود، وهم هم ثابت می‌گشت، بلکه از کلیاتی است که افراد منتشر و پخشی دارد و افرادش محبت این انسان و این گوسپند به بچه‌اش و این درازگوش و غیر اینها می‌باشد، محبت این انسان به فرزند و زنش و به هرچه دوست دارد این‌گونه است، یعنی در یک‌روز هزار محبت و بلکه بیشتر بر او وارد می‌شود، پس شبهه‌ای نیست که این میل‌ها و شوق‌ها و محبت‌ها و هرچه خواهی آنها را بنام، جزئیاتی معنوی‌اند و قائم به معنایی که نفس است می‌باشند، نبوده و آمده و سپس در آنچه پدید آمده زایل می‌شوند. پس این معانی جزئی را ناگزیر از مدرِکی است، به‌جهت تضایف بین مدرِک و مدرَک، و برای درک این معانی جزئی وِجدانی، حواس ظاهری و حسّ مشترک و خیال، صلاحیت ندارند، چون وظیفه‌شان ادراک صور و حفظ آنها است و اینها معانی‌اند، و عاقله هم صلاحیت ندارد، چون شأنش درک کلیات است و اینها جزئیات‌اند و جزئیتشان با اضافهٔ تنها نمی‌باشد، پس ناگزیر از قوه دیگری غیر از حسّ و خیال و غیر عقل می‌باشد، و مرادشان از وهم، این قوه است، زیرا عقل فرقی بین سفیدی و محبت ـ دراینکه از انواعی هستند که افراد منتشر و پخشی دارند ـ نمی‌یابد، جز آنکه افراد سفیدی، از صور و محسوسات است و افراد محبت از معانی وِجدانی؛ دشمنی و کراهت و امثال اینها را قیاس بر این کن ... **«سبزواری»**

سیاهی و بُو و مزه ـ بنابراین ادراک بخش اوّل یا به‌واسطهٔ عقل صِرف و خالص است، البته این در صورتی است که ادراک آنها با قطع‌نظر از متعلّقاتشان باشد؛ و یا اینکه به‌واسطهٔ وهم است، البته اگر ادراکش متعلق به شخص معیّن و یا اشخاص معیّنی باشد؛ و ادراک بخش دوم یا با برخی از حواس و یا با خیال می‌باشد [1]، مثلاً دشمنی از قبیل بخش اول است ـ اگر چه تعلّق به خصوصیّت دارد ـ پس آن امری کلی است که مضاف به این خصوصیت شده و قیام به اجسام نداشته و ادراکش به‌واسطهٔ وهم است نه حسّ، پس وَهم، کلّی مقیّد را به قید جزئی درک می‌کند.

اما قوهٔ حافظه: نزد آنان خزانه و انبارِ وَهم است که در آن، صورت مدرَکات آن انبار می‌شود، چنانکه خیال خزانه و انبارِ حسّ مشترک می‌باشد، و گاهی نیز «ذاکره» و «مسترجعه» نامیده می‌شود، چون بر بازگردانیدن آن صور بسیار قوی و نیرومند است، و این بازگردانیدن گاهی از صورت است به معنی، و این هنگامی است که قوهٔ وَهم روی به قوهٔ متخیّله آورده و از وی یاری می‌جوید که صورت‌های موجود در خیال را بر او عرضه کند، و چون صورت‌هایی که با آنها آن معنی را ادراک کرده بر وی عرضه شد، در آن حال معنایی که در انبار محفوظ است آشکار می‌گردد؛ و گاه دیگر بازگشت از معنی است به‌صورت، یا به‌واسطهٔ درخواست عرضهٔ آن معانی که در حافظه است، تا بر وی ادراک معنایی که با آن، صورتی را که می‌جوید عرضه شود، اگرچه از این‌جهت غیرممکن است، چون صورت به‌واسطهٔ فراموشی و یا به‌واسطهٔ مانعی دیگر از قوهٔ خیال محو می‌گردد، لذا نیاز به احساس تازه و جدیدی می‌باشد، در آن هنگام حسّ ظاهری آن صورت را وارد می‌سازد و در خیال استقرار پیدا می‌کند، سپس به‌سبب آن، معنایی که در قوهٔ حافظه استقرار داشت بازمی‌گردد.

اشکال شده که: حفظ معانی با ادراک آنها مغایر است و ادراکشان مغایر با تصرف در آنها و درخواست عرضهٔ آنها است، پس درخواست استرجاع و بازگشت، جز به حفظ و

۱. چون بیان داشت که مدرَکات وهم عبارت از معانی کلی مضاف است، می‌خواهد مشخص کند که آنها کلیاتی انتزاع یافته‌اند، مانند علیّت و امثال آن، نه مانند سیاهی و همانند آن، ولی مناسب چنان بود که می‌فرمود: ادراک بخش دوم نیز یا به‌واسطهٔ عقل صِرف و خالص است و یا با برخی از حواس ـ چنانکه اقتضای مقابله اینچنین است ـ . «سبزواری»

ادراک و تصرف تمامی نمی‌یابد، در این‌صورت «مسترجعه» یک قوه نیست، بنابراین شمار قوای باطنی افزون از قوای پنجگانهٔ مذکور است.

پاسخ آنکه: ادراک، خاص وَهم است و حفظ، ویژهٔ حافظه، و تصّرف برای متفکره، با این قوا، استرجاع و بازگشت ـ بدون نیاز به قوهٔ دیگری غیر آن ـ تمامی می‌یابد، بنابراین وحدتِ «مسترجعه» وحدت اعتباری غیر حقیقی است، و همین‌طور «ذاکره» مرکّب از ادراک و حفظ است و به‌واسطهٔ وَهم و حافظه تمامی می‌یابد.

بدان که این قوا از حیث وجود باهم تغایر دارند و از جهت حدوث مختلف‌اند و بعضیشان از بعض دیگر منفک و جُدایند، برخی از حیوانات جز حسّ ظاهری را ندارند و برخ دیگر نه قوهٔ خیال دارند و نه وَهم، بعضیشان هم قوهٔ حفظ ندارند، جز آنکه در مقام کمالشان بازگشت به یک ذات دارند که آن ذات را شئون بسیاری می‌باشد و به زودی بیان این مطلب در فصلی خاص خواهد آمد که نفس، به ذات خود مُدرِک صور جرئی و معانی کلّی می‌باشد، منتظربمان و مترصد بیانش می‌باش، اگرچه ما پیش از این آگاهیها و هشدارهای فراوانی داده‌ایم که زیرکِ خرد ور این مطلب را بدون دشواری درک می‌کند ولی در آینده توضیح بیشتری خواهیم داد، چون مطلبی عالی و ارزشمند و تحفه‌ای عزیز و گرانبها است.

آنچه بیان ما را تأکید و استواری می‌بخشد آنکه: ابن‌سینا در کتاب شفا در پایان فصل اول از مقالهٔ چهارم در بیان نفس گوید: شباهت بدان دارد که قوهٔ وهمی به‌عینه «مفکره» و «متخیله» و «متذکره» است، و همو به‌عینه «حاکمه» است، پس به ذات خود «حاکمه» است و به حرکات و افعال خویش «متخیله» و «متذکره» می‌باشد، بنابراین بدانچه در صور و معانی عمل می‌کند «متخیله» است و بدانچه عملش بدان منتهی می‌گردد «متذکره» است؛ اما «حافظه» قوهٔ خزاین و انبار آن (وهمیه) می‌باشد؛ پایان سخن او.

این منافی آنچه پیش از این سخن گفته نبوده و متصل بدان، و بلکه مؤیِّد آن است و آن اینکه گفته: این قوهٔ مرکّب، بین صورت و صورت دیگر و بین صورت و معنی و بین معنی و معنی دیگر می‌باشد، گویی که قوهٔ وهمیه است به موضع، نه از آن حیث که حکم می‌کند، بلکه از آن حیث که عمل می‌کند تا به حکم برساند، و مکانش میان مغز

قرار داده شده تا دارای اتصال به دو خزانهٔ معنی و صورت باشد؛ پایان سخن او.

دلالت دارد مبدئی که تفکّر و تذکّر و تخیّل و حفظ بدان نسبت داده می‌شود، از جهت هویت و ذات یک‌چیز است، چنانکه مبدأ تمامی آنها در انسان، عبارت از یک ذات است که از آن شاخه‌ها و قوا ـ به اعتبار دگرگونی‌های مختلف وی و درجات متفاوت او ـ منشعب می‌گردد.

و باز در فصل قوای نفسانی از کتاب قانون گوید: اینجا محل نظر و اندیشیدن فلسفی است که آیا حافظه و متذکره و مسترجعه ـ هنگامی که مخزونات وهم از حفظ غایب و پنهان‌اند ـ یک قوه‌اند و یا دو قوه؟ ولی این چیزی نیست که پزشک را لازم آید؛ پایان سخن او.

در اینجا حکم نکرده و قطع به یکی از دو بخش: تغایر و یا اتحاد ننموده است، برای‌اینکه حکم بدانها یا به‌گونهٔ مبدئیت است و این چیزی نیست که مبتنی بر قاعدهٔ پزشکی باشد؛ و چیزی هم نیست که در آنجا مطلوب قرار گیرد، چون این از مسائلی که پزشک را لازم باشد بداند نیست، زیرا نزد آنان موضع افعال وهم و حفظ، یک عضو و یا مانند یک عضو است که چون آسیبی بدان عضو رسد، به غیر خودش هم سرایت می‌کند، لذا ایشان را نیازی در شناخت آن نمی‌باشد.

و نیز (چون در اینجا حکم نکرده) حکم نظری نیازمند به دلیل و بیان است و اثباتش با دلایل پزشکی امکان‌پذیر نیست، زیرا اثبات این مطلب با براهین «لِمّی» جز در علم دیگری که فوق علم پزشکی است نمی‌باشد؛ ولی در کتاب شفا به این عبارت گفته: این قوه، یعنی حافظه، متذکره هم نامیده می‌شود، پس به‌جهت نگاهداری آنچه در آن است، حافظه می‌باشد و به‌سبب سرعت استعدادش برای ثبت و تصویر آنها (صور) متذکره است و آنها را هنگامی که پنهان شوند بازمی‌گرداند، این وقتی است که وَهم، به قوهٔ متخیّلهٔ خود روی آورد و صور را یک یک عرضه کند.... تا پایان سخنش.

این دلالت بر آن دارد که هر دو یک قوه‌اند، پیش از این گذشت که ذِکر (یاد آوردن) با دو فعل تمامی می‌یابد و استرجاع (بازگردانیدن) به سه فعل، بنابراین وحدت هریک از ذکر و استرجاع اعتباری است، و همین‌طور وحدت قوه‌ای که مبدأ آنها است؛ و بالاتر از این، سخن دیگری است که بیانش وعده داده شده است.

خلاصه آنکه: در سخن او اصلاً هیچ اضطراب و آشفتگی ـ چنانکه برخی از آنان پندارند ـ نمی‌باشد، بلکه این قوا در نزد او با تعدّدشان، بعضی از آنها نیازمند به بعض دیگراند و تمامشان آلاتِ وَهم‌اند، و نسبت افعال بدانها مانند نسبت فعل است به آلت، درحالی که فعل، درواقع منسوب به صاحب آلت است نه به‌آلت؛ وَهم هم در هرچه که عقل دارد، آلت عقل است، اما اینکه تمام قوایِ مُدرِکه و محرکه ـ با تعدّد و تخالفشان ـ عین یک حقیقت شخصی هستند که دارای وحدت جمعی و فراگیر این معانی و هویات‌اند، این چیزی است که ابن‌سینا و پیروانش نظر ندارند؛ بنابراین به آنچه از عالَم اسرار بر تو خوانده می‌شود گوش فرا ده، به‌شرطی که از اغیار و بیگانگان پنهانش داری.

۴
فصل
در بیان اینکه نفس تمام قوا است

یعنی مُدرِکِ تمام ادراکاتی که منسوب به قوای انسانی است نفس ناطقه است و آن نیز مُحرِّک تمام تحریکاتی است که از قوای محرِّک حیوانی و نباتی و طبیعی صادر می‌شود؛ این مطلبی شریف و ارزشمند است و بر آن، براهین بسیاری اقامه شده که بعضی از آنها از جهت ادراک است و بعضیشان از جهت تحریک، ما از آنها سه برهانی را که از جهت ادراک‌اند بیان می‌داریم:

برهان اوّل

از ناحیهٔ معلوم است، یعنی ما را این امکان هست که بر چیزی به احکام محسوسات و موهومات و معقولات حکم کنیم، مثلاً گوییم: هرچه چنان رنگی داشته باشد چنان مزه‌ای دارد و هرچه چنین صدایی داشته باشد این چنین بویی دارد؛ و حکم‌کنندهٔ بین دو چیز ناگزیر باید هر دو را حاضر داشته باشد، و تصدیق کننده ناگزیر از تصوّر دو طرف است، پس ما ناگزیر از یک قوه‌ای هستیم که هر یک از محسوسات ظاهری را ادراک نمائیم تا این توان را داشته باشیم که حکم کنیم: این رنگ، این مزه را دارد و آنکه فلان صدا را دارد، فلان بُو را دارد، و همین‌طور وقتی صورتی را تخیّل کردیم و سپس با

دیده ادراکش نمودیم، حکم می‌کنیم که این صورت مثلاً همان صورت «زید» محسوس می‌باشد، پس ناگزیر از یک قوه‌ای هستیم که مدرکِ صورت خیالی و صورت محسوس باشد تا این توان را داشته باشیم که حکم کنیم: این صورت خیالی مطابق این صورت محسوس است، برای‌اینکه قضاوت کنندهٔ بین دو چیز ناگزیر باید آنچه را که بر آن حکم می‌کند حاضر داشته باشد، و همین‌طور اگر دشمنی «زید» و دوستی «عمرو» را ادراک کردیم، در آن حال صورت محسوس و صورت معلوم نزد ما جمع است، سپس می‌توانیم در صورت‌های خیالی و معانی جزئی ادراک شده، با ترکیب کردن و جُدا نمودن و جمع و تفریق تصرف کنیم و به اضافهٔ بعضی از آنها بر بعض دیگر ـ چه از جهت ایجاب و چه از حیث سلب ـ حکم نمائیم، و حکم جز با حضور حکم شوندهٔ بر وی و در آنچه حکم صادر می‌شود (محکومٌ علیه و محکومٌ به) ـ هر دو ـ تمامی نمی‌یابد، در این‌صورت عهده‌دار این ترکیب بین معانی و صورت‌ها و یا تفصیل و جُدا نمودنها، یک قوه است که همو مُدرِک معانی و صور می‌باشد.

حال گوییم: ما وقتی «زید» و یا «عمرو» را احساس کردیم و حکم نمودیم که انسان و یا حیوان است و سنگ و گیاه نیست، به‌وسیلهٔ معقول کلّی بر محسوس جزئی حکم نموده‌ایم، و چون یک رأس اسب را ادراک کردیم حکم می‌کنیم که حیوان است و انسان نیست، پس ما حکم نموده‌ایم که این محسوس، جزئی آن معنی معقول است و جزئی آن معقول دیگر نیست، در این‌صورت در ما یک قوه است که مُدرِک کلیات معقول و جزئیات محسوس است؛ بنابراین ثابت شد که نفس یک قوه است و مُدرِک تمام انواع ادراکات می‌باشد.

سپس گوییم: حرکات انسان اختیاری است، پس محرِّک آنها مختار است، و هر مختاری مبدأ حرکتش، شعور و آگاهیش به غایت حرکت می‌باشد، خواه حرکتِ عقلی باشد و یا حسّیِ شهوی و یا غضبی، و انسان اقسام حرکات اختیاری را انجام می‌دهد، بعضی از آنها به‌واسطهٔ حکم عقل است و بعضی دیگر به‌سبب وَهم و برخی به‌جهت بدست آوردن اموری که با حس ملایمت و سازگاری دارند و برخ دیگر برای دفع اموری که با حس سازگاری ندارند؛ بنابراین در انسان یک چیز است که مُدرِک هر ادراکی است و آن محرِّک، هر حرکت نفسانی می‌باشد و این همان مطلوب است.

اگر گویی: ادراکات و تحریکات وی به‌واسطهٔ قوه است، پس درواقع مبادی ادراکات و تحریکات قوا هستند و آنها اموری متعدداند.

گوییم: مُدرِک و محرِّک درواقع همو است و قوا به‌منزلهٔ آلاتند، و پیش از این گفته آمد که نسبت فعل به آلت، مجازی است و به صاحب آلت حقیقی.

اگر گویی: اگر نفس درواقع مُدرِک محسوسات باشد پس قوه‌ای حسّاس است، و اگر در واقع مُدرِک صور خیالی باشد قوه‌ای خیالی است، و اگر مُدرِک موهومات باشد واهمه است، بنابراین یک ذات، هم عقل است و هم وَهم و هم خیال و هم حسّ و هم طبع و هم محرِّک، و یک جوهر هم مجرد است و هم مادّی.

گوییم: نفس درواقع موصوف به این امور و مبادی آنها می‌باشد، زیرا وی را درجاتی وجودی است که بر ترتیب برتر پس از برتر است و در استکمال جوهری دارای حرکت است، و هرگاه به مرتبه‌ای از کمال جوهری برسد، احاطه‌اش بیشتر و فراگیریش بر مرتبهٔ پیشین تمام‌تر است، در این‌صورت برای نوعِ اَخصر اتم، نوع انقص پدید می‌آید، پس همان گونه که نوعِ حیوان و طبیعتش، تمامِ نوعیّت نبات و طبیعتش است، و نبات، تمامِ طبیعت مرکّب معدنی، و طبیعت معدن تمامِ طبیعت جسم، همین‌طور طبیعت انسان ـ یعنی ذات و نفسش ـ مرتبهٔ تمامِ انواعِ حیوانی و نباتی و عنصری که (بر وی) پیشی دارند می‌باشد، و تمام چیزی عبارت از آن چیز به اضافهٔ آنچه بر آن فزونی دارد می‌باشد، پس انسان درواقع تمام این اشیاء نوعی است و صورتش، صورت تمام آنها می‌باشد.

اگر گویی: بنابر آنچه گفتی نیازی به اثبات این قوا نیست، بلکه راه اثبات آنها بسته می‌شود.

گوییم: این به‌عینه مانند مسألهٔ توحیدِ در افعال می‌باشد، برای‌اینکه سخن حکما به ترتیب وجود و صدور، سخن محققانِ آنان را دفع نمی‌کند که: مؤثرِ در همه در واقع خداوند متعال است، همین‌طور در اینجا، زیرا نفس با وحدتش، دارای شئون فراوان و گوناگون است، پس حکیم ناگزیر است که شئون آن را بداند و مراتبش را حفظ نماید تا اِسنادِ فعل به غیر فاعلش ـ از روی جهالت و نادانی ـ لازم نیاید، زیرا کسی که حسّ انسان و یا شهوتش را به جوهر عقلش، بدون واسطهٔ امری دیگر نسبت می‌دهد، جاهل

به عقل است و دربارهٔ او ستم روا می‌دارد، برای‌اینکه عقل، برتر از آن است که شهوت باشد، و همین‌طور کسی که دفع فضولات را به‌وسیلهٔ پیشاب و سرگین به قوهٔ عاقله نسبت می‌دهد، درباب تحریک، بی‌ادبی بزرگی بدو (قوه عاقله) کرده است، برای‌اینکه تحریکات او به‌گونهٔ مباشرت و بدون واسطه نیست، بلکه به‌گونهٔ شوق بدو است ـ شوق و عشقی عقلی و حِکمی ـ و کار در آنچه همگان از متکلمان می‌پندارند نیز این‌گونه است، یعنی نسبت شرور و کارهای پست به باری تعالی ـ بدون واسطه بودن جهات و قوای بالا و پائین ـ و این از بی‌ادبی ایشان به حق متعال ـ بدون اینکه شعورش را داشته باشند ـ می‌باشد، درحالی که شناخت نفس از حیث ذات و فعل، نردبانی است برای شناخت پروردگار از حیث ذات و فعل (مَن عرف نفسه فقد عرف ربه) پس هرکس نفس را شناخت که جوهری عاقل و متوَهِّم و متخیِّل و حسّاس و متحرک و بوینده و چشنده و بساونده و نامی است، امکان آن را دارد که بدین معرفت و شناخت پی‌برد که: هیچ مؤثری در وجود جز خداوند نیست.

برهان دوم

از ناحیهٔ عالِم است، تو را در اینکه اشیاء را می‌بینی و صداها را می‌شنوی و معقولات را ادراک می‌کنی هیچ شکی نیست، و در این هم شکی نداری که واحد «بالعدد» هستی، پس اگر مُدرِک معقولات غیر از مُدرِک محسوسات بود، جوهر ذاتت که در مقام تحقیق همان تو است، هر دو را ادراک نمی‌کرد، چون اگر هر دو را ادراک می‌کرد باید مُدرِک آن‌دو، یک ذات باشد و این همان مطلوب است، وگرنه تو دو ذات بودی نه یک ذات، و سخن در شهوت و غضب هم این‌گونه است، زیرا ترا شکی نیست که میل ازدواج و یا چیزی دیگر داری، در همان حال بر دشمنت هم غضبناکی.

اگر گویی: قوهٔ بینایی که در چشم است، برایم آلتی است که دیده‌شونده ادراک شود، سپس به‌جهت علاقه و هم بستگی که بین من و آن دیده شونده است، آنچه را که ادراک کرده به من می‌رساند و درنتیجه برایم آگاهی به چیزی که قوهٔ بینایی ادراک کرده است حاصل می‌شود.

گوییم: پس از رسانیدن به تو، تو آن شئی دیده‌شونده را همان‌طور ادراک می‌کنی که

آلت، آن را ادراک کرده یا نه؟ اگرگویی آری! پس ادراکِ تو جداست و ادراک آلت هم جُدا، گرفتیم که ادراک تو موقوف بر ادراک آلت تو باشد، جز آنکه تو مُدرِکی، به‌جهت آنکه برایت ادراک حاصل شده، نه به‌جهت آنکه برای آلتت ادراک حاصل شده است؛ اگر گویی: من پس از رسانیدن، ادراک نمی‌کنم، در این‌صورت ندیدی و نشنیدی و دَرد وَلَذّت و گرسنگی و تشنگیت را از نفست در نیافتی!! بلکه دانستی چشمی که آلت تو و یا قوهٔ بینایی است ادراک کرده و چیزی را دیده است، این علم جُدا است و حقیقت دیدن و اِبصار جُدا، پس علم به اینکه چشم می‌بیند و گوش می‌شنود و پا راه می‌رود و دست می‌گیرد، نه دیدن است و نه شنیدن و نه راه رفتن و نه گرفتن، چنانکه علم به اینکه غیر خودت، گرسنه و یا دردمند و یا در خوشی است، دریافت گرسنگی و درد و خوشی نیست، ولی خردمندان با روشنی و تابناکی خردشان می‌دانند که آنان می‌شنوند و می بینند و دردمند می‌شوند و لذت می‌برند و می‌گیرند و راه می‌روند، پس اگر انکار این علم جایز باشد، انکار تمام محسوسات و مشاهدات هم جایز است، پس دانسته شد که قوهٔ شنیدن و دیدن و گرفتن و راه رفتن ما به نفس است و ما بدان (نفس)، می‌شنویم و بدان می‌بینیم و بدان می‌گیریم و بدان راه می‌رویم.

پس با این دلایل ثابت شد که جوهر نفست که تو بدان تویی، شنونده و بیننده و دردمند و لذت برنده و عاقل و فهمنده و گیرنده و راه رونده است، اگرچه در هر نوعی از این افعال نیازمند به آلت طبیعی مخصوص می‌باشد واین چیزی است که در آن ـ تا در عالم طبیعت هستیم ـ هیچ بحث و گفتگویی نیست، ولی چون نفس از بدن رهایی یافته و در وجود (خودش) استقلال پیدا کرد، این افعال، بدون آلت از وی صادر خواهد شد، چنانکه صاحبان نفوس کامل آن را مشاهده کرده‌اند و خواب هم بر وی دلالت دارد، زیرا ما این افعال را در حالت خواب ــ بدون یاری گرفتن از این آلات ـ انجام می‌دهیم.

برهان سوم

از جانب علم است، یعنی اینکه نفس مُدرِک جزئیات است؛ شکی نیست که نفس دارای شخصیّت است و تعلّقش به بدن، تعلّق تدبیر و تصرف است ـ چنانکه به‌زودی

خواهی دانست ـ و مشخص است که نفسِ معیّن مدبِّر بدنِ کلّی نیست، وگرنه باید عقلی باشد که به کلّی مفارق است، و تعلّقش به بدن معیّن مانند تعلّقش به دیگر بدنها است، تالی (قضیه) باطل است و مقدم (قضیه) هم باطل، پس در این‌صورت مدبِّرِ بدنِ جزئی است، و تدبیر شخص ـ از آن‌روی که شخص است ـ محال است، مگر پس از علم بدو ـ از حیث هویت شخصیش ـ و این جز با حضور صورت شخصیش نزد نفس نمی‌باشد، و این مستلزم این است که نفس، مُدرِک جزئیات باشد و همو مُدرِک کلیات، پس در انسان یک هویت است که دارای طورها و هیآت متعدّد است.

اگر گویی: نفس من مدبِّرِ بدنِ کلّی است و آن تدبیر، به‌جهت تخصّصِ (خاص گردانیدن) قابل، تخصّص می‌پذیرد.

گویم: این باطل است، نخست آنکه: هر عاقلی از جانب نفس خودش در می‌یابد که عهده‌دار تدبیرِ بدنِ کُلّی نمی‌باشد، بلکه مرادش تدبیر بدن خاص او می‌باشد؛ دوم آنکه: تخصّص این تدبیر به‌سبب قابل، در صورتی معقول است که بدن شخص، قابلِ تدبیر معینی باشد که دیگر بدنها آن تدبیر را نپذیرند، درحالی که کار چنین نیست، برای‌اینکه هر تدبیری را بدنهای دیگر می‌پذیرند، پس محال است که تخصّص تدبیر به‌جهت تخصّص قابل باشد؛ سوم آنکه: تخصّص بدن و تعیّنش به‌سبب تصرف نفس و تدبیر آن است، چون نفس، جامع اجزای وی و حافظ مزاجش می‌باشد، پس اگر تخصّص تدبیر به‌سبب تخصّص بدن باشد، دَور لازم می‌آید؛ این وجوه کُلّی در بیان آنکه نفس، تمام قوا است بود و در این مطلب ابطال قوا ـ چنانکه پیش از این گذشت ـ نمی‌باشد.

در اینجا وجوه خاص دیگری هم هست:

نخست آنکه: ما مدّعی هستیم که محلّ شهوت و غضب، بدن نیست، و هیچ جسمی از اجسام هم نیست، برای‌اینکه همان‌گونه که ثابت شده، هر جسمی انقسام‌پذیر است، پس اگر محلّ شهوت و نفرت جسم باشد، ممتنع و غیرممکن نیست که با یکی از دو جانبش شهوت باشد و با جانب دیگر نفرت، به‌طوری که یک شخص در یک حالت، نسبت به یک چیز هم راغب باشد و هم فراری.

دوم آنکه: قوهٔ وهمی قوه‌ای است غیر مادّی، وگرنه باید دشمنی و دوستی به‌جهت

انقسام محلّشان انقسام‌پذیر باشند و دارای وضـع، در این‌صورت دوستی را یک چهارم و یک‌سوم بوده و قابل اشارهٔ حسّی به اینکه: این دشـمنی در آنجا در بالا و یا در پائین و یا در بازار و یا در خانه می‌باشد، درحالی که چنین نیست.

سوم آنکه: خیال و حفظ قوه‌ای است غیرجسمانی و بر آن براهیـنی قـوی اقامه شده است که بیان بعضی از آنها در مباحث عقـل و معقـولات گفته آمد، ولی آنچه را که در اینجا یادآوری می‌کنیم اینکه: ما آنجا برهان اقامه کردیم: صـورت‌هایی که خفـتگان و صفرا مزاجیان مشاهده می‌کنند و یا تخیّل‌کنندگان تخیّل می‌کـنند امـوری وجودی است و محال است محلّشان جزئی از بدن باشد، زیرا بیان داشتیم که بدن، دارای وضـع است و این صورت‌ها دارای وضـع نمی‌باشند؛ و نیز به روشنی خردها مـحال بودن انطبـاع بزرگ در کوچک ثابت شده است، بنابراین آنها برای نفس موجوداند و به نوعی دیگر از قیام، به نفس قیام دارند.

راه دیگر اثبات آنها آنکه: صـورت‌هـای خیـالی اگـر در روح دِماغی [1] انطباع داشتـه باشند ـ چنانکه از قوم (مشائیان) مشهور است ـ خالی از این نیست که یا هر صـورت را محلّی معیّن غیر از محلّ صورت دیگر است و این مـحال می‌باشد، زیـرا یک انسـان کتابهای مختلفی را حفظ می‌کند و کشورها و شهرها و شگفتیهای گوناگون را می‌بیند و صـورت‌هـای آنها در حفظ و خیالش باقی می‌مـاند، روشن و مشـخص است که روح دِماغی توان این امر را ندارد؛ و یا اینکه تـمام آن صـورت‌ها در یک مـحلّ اِنطبـاع پیـدا می‌کنند و درنتیجه خیال، مانند صفحه‌ای خواهد بود که در آن خطوطی گوناگون نوشتـه می‌شـود که بعضـی از آنهـا بر روی بعـض دیگـر سوار اسـت و هیـچ کـدامـشـان از هـم

۱. دِماغ در لغت به‌معنی مغز است و مراد محل قوای مدرِکه باطنی. حکما و روان شناسان قدیم برای مغز سه تجویف (میان تهی) قائل بودند و آنها را بطون سه‌گانه نامیده‌اند و برای هریک از بطون سه‌گانه دو قسمت قائل بودند که هر یک محل ادراک خاص و کار مخصوصی می‌باشد، چنانکه گفته‌اند:

سه تجویف دارد دماغ ای پسر — کز احساس باطن دهندت خبر
مقدم ز تجویف اول بدان — که باشد حسِ مشترک را مقر
مؤخر ازو شد محل خیال — که ماند از او در تصور اثر
اخیر وسط جای وهم است و حفظ — ز تجویف آخر نباشد بدر
پس اندر نخستین اوسط بود — تخیل ز حیوان و فکر از بشر

روح بخاری را روح غریزی و روح طبّی گویند. «فرهنگ علوم عقلی»

امتیازی ندارند؛ درحالی که خیال این‌گونه نیست، چون آن صورت‌ها را جُدای از هم و برخی را متمایز از برخ دیگر و بدون آمیختگی مشاهده می‌کند، بنابراین دانستیم که صور، انطباع‌پذیر نمی‌باشند، به اضافه که از محالات است اشیائی که در طبیعت باهم اتحاد دارند به هم برخورد کنند و از حیث وجود باهم اتحاد یابند، و چون اتحاد یافتند محال و ممتنع است که بعضی اختصاص به محلِّ صورتی ـ غیر از محل صورت دیگر ـ پیدا کنند.

راه دیگر اِثبات آنها آنکه: روح خیالی چون جسم است، ناگزیر باید دارای مقدار باشد، و ما چون مقدار را تصوّر نمودیم، در آن هنگام اگر در وی مقدار حصول پیدا کرد، حلول دو مقدار در یک مادّه لازم می‌آید و این محال است.

چهارم آنکه: استدلال به آن چیزی است که ابن‌سینا در کتاب مباحثات (مشرقی) به‌گونهٔ تشکیک بیان داشته است، با اینکه با بسیاری از اصولش منافات دارد، مانند اینکه: در ادراک چیز مغایر، ناگزیر از انطباع صورت آن چیز در مدرِک می‌باشد، حال اگر نفس، مدرِک صورت‌های مقداری باشد، لازم می‌آید که محلّ مقدار باشد و یک جوهر را امکان آن نیست که مجرد و مادّی و عاقل و حساس و غیر این دو از قواعد باشد، ولی ما اعتقاد به برهانی بودن آن داریم، چون مطابق معتقَد ما و از اصول محقَّق و ثابت نزد ما است که مخالف با آن اصول می‌باشد، مانند اینکه وجود در اعیان تحقق و ثبوت دارد نه در ماهیت، و قابل شدت و ضعف است؛ و مانند جایز بودن حرکت در جوهر و تجدّد طبیعت؛ و مانند اتحاد عاقل به معقول، و متحد گردیدن نفس به عقل (فعال) ـ پس از آنکه متحد با حسّ بود ـ و غیر اینها از امور فراوانی که ما را با وی در آنها اختلاف است؛ ولی حقیقت، قابل و سزاوار پیروی است؛ این عین عبارت او در کتاب مباحث (مشرقی) است که گوید: مدرَکات از صور و متخیّلات، اگر مدرِک آنها جسم و یا جسمانی باشد، شأن آن جسم یا این است که با ورود غذا بر وی، تفّرق و جدایی پذیرد و یا اینکه شأنش چنین نیست؛ دومی باطل است، چون اجسام ما به‌سبب غذا در معرض انحلال و فزونی می‌باشند.

اگر گفته شود: طبیعت، وضع نوعی از اجسام را که اصول‌اند حفظ می‌نماید و آنچه بدانها انضمام می‌یابد در حکم وارد شدنیهای بر آنها و متصل بدانها ـ اتصالی مستمر و

دائم ـ می‌باشد و شأن آنها مانند آماده سازی است که وقتی تحلیل برندگان حمله‌ور می‌شوند (غذا را) برای تحلیل و تحلّل آماده می‌سازند، ولی اصل باقی می‌ماند، چون اصل را فزونئی غیر جوهری خواهد بود.

گوییم: این باطل است، زیرا یا این است که زائد، با اصلِ محفوظ اتحاد پیدا می‌کند و یا اینکه با وی اتحاد پیدا نمی‌کند، اگر با آن اتحاد پیدا کرد خالی از این نیست که یا در هریک از دو قطعه صورت خیالیِ جدایی حاصل می‌گردد و یا بر هردو آنها یک صورت انبساط و گسترش می‌یابد.

اوّلی: موجب آن می‌شود که تخیّل شدهٔ از یک چیز، دو باشد، یکی اصل بدان مستند و یکی مضاف به اصل بدان مستند باشد.

اما دومی: وقتی زائد، غایب و پنهان گشت، باقی، به‌صورت ناقص باقی می‌ماند، درحالی که در مقام تحلیل و تحلّل لازم است که متخیّلات، به‌صورت تام و کامل باقی نمانند بلکه ناقص باقی بمانند و این امر از امور ممتنع و محال است، اما اگر زائد اتحاد با اصل داشته باشد، حکم تمام اجزای فرض شده در آن ـ پس از آن اتحاد در تحلّل و تبدّل ـ یکی است، در آن صورت اصل، در معرض تحلّل است، همان‌طور که زائد در معرض تحلّل است.

پس از آنچه بیان داشتیم روشن شد که محل متخیّلات و متذکّرات جسمی است که به‌واسطهٔ غذا جدایی و فزونی می‌یابد، و چون چنین است، محال و ممتنع است که صورت خیالی به‌عینه باقی بماند، چون موضوع پس از اتحادش تبدیل و جدایی یافت، ناگزیر آنچه از صور که در آن است تغییر می‌یابد، و چون صورت تخیّل شدهٔ اوّلی زایل گشت، یا این است که پس از زایل شدنش صورت دیگری که بدان تشابه دارد تجدّد می‌یابد و یا اینکه تجدّد نمی‌یابد، تجدّد نیافتنش باطل است، زیرا وقتی موضوع دیگری حادث می‌شود، حالش هنگام حدوثش مانند حال موضوع اوّلی است هنگام حدوثش.

و همان‌طور که موضوع اوّلی هنگام حدوثش محتاج به اکتساب این صورت از حسّ ظاهر است، همین‌طور این موضوعی که بار دوم تجدّد می‌یابد لازم است که محتاج به اکتساب این‌صورت باشد، و از این لازم می‌آید که هیچ صورتی در حفظ و ذکر نماند، ولی حسّ گواهی می‌دهد که کار چنین نیست.

بنابراین حفظ و ذکر، جسمانی نیستند بلکه در نفس پدید می‌آیند و نفس، ملکهٔ استرجاع و بازگردانیدن صورت‌های محو شدهٔ از آن را دارد، یعنی تمام آن صور بر وی تکرار می‌شود و استعداد نفس به‌سبب قبول آن صور افزون می‌گردد، و نفس را هیئتی است که بدان هیئت، امکان آن را دارد آن‌صورتی را که هرگاه می‌خواهد از مبادی مفارق بازگرداند، در این‌صورت کار در متذکّرات و متخیلات هم به‌گونهٔ معقولات است، یعنی از جهت نفس ـ وقتی که ملکهٔ اتصال به عقل فعال [1] را کسب کند ـ و چون صورت‌های حصول پیدا کرده محو گردد، این توان و تمکّن را دارد که هرگاه بخواهد، آنها را از عقل فعّال بازگرداند، اینجا هم همین‌گونه است، جز آنکه این اشکال [2] پیش می‌آید که: اشباح خیالی چگونه در نفس ارتسام می‌یابند؟

سپس در پایان این فصل (ابن‌سینا) گوید: به این و امثال این است که در نفس چنین واقع می‌شود: نفوس حیوان غیرناطق نیز جوهری غیر مادّی‌اند و وی همان واحدی است که به‌عینه بدان شعور و آگاهی پیدا می‌شود و همو شاعر و باقی است و این اشیاء، آلاتی‌اند که بر او تبدّل می‌یابند؛ این خلاصهٔ آن چیزی است که دلالت بر درستی آنچه ما مدّعی هستیم دارد.

۵
فصل
در دفع آنچه در اینکه: نفس جزئیات را ادراک نمی‌کند گفته‌اند

آنها وجوهی عام و وجوهی خاص‌اند، اما وجوه عام چهاراند:

نخست آنکه: خردمندان به تابناکی خردشان ادراک کرده‌اند که ادراک دیدنیها در چشم حاصل است نه در غیر چشم، و احساس به صداها در گوش حاصل است نه در غیر گوش، همان‌طور که روشن بینی خرد حاکم بر این است که: زبان غیر از بیننده

۱. در نسخهٔ متألّه سبزواری و در نسخه مراغی استنساخ شده در سال ۱۲۱۱ هجری، اتصال به عقل آمده است
۲. در روش اهل حقیقت هیچ اشکالی نیست، چون نفس در مقام خیال دارای تجرد برزخی است و در وی هیچ مانعی از تشبّح به اشباح مثالی نمی‌باشد، و نیز مشکل ارتسام اشباح خیالی در نفس است نه قیام صدوری شان بدان. «سبزواری»

است و چشم غیر از قوهٔ چشایی، همین‌طور حاکم است که زبان چشنده است و چشم بیننده؛ حال اگر گفتیم که مُدرِکِ به این ادراکات مر این مُدرَکات را همان نفس است، بطلان این اختصاصات معلوم لازم می‌آید.

کسی را نرسد که گوید: قوهٔ مُدرِکه در این اعضا موجود نیست ولی آنها آلات وی‌اند، و چون از جانب نفس التفات و توجهی به چشم پیدا شود می‌بینند و یا اگر به گوش التفات و توجهی پیدا شود می‌شنود.

چون گوییم: نفس وقتی التفات و توجه به زبان پیدا کرد، آیا زبان طعم و مزه را درک می‌کند؟ و یا به چهره ـ هنگام زدن سیلی ـ توجه کرد آیا دردمند می‌شود و یا اینکه نمی‌شود؟ پس اگر درک کرد، در این‌صورت مطلوب حاصل آمده است و اگر درک نکرد، لازم می‌آید که این ادراک را اختصاصی به زبان نباشد، بلکه زبان در روند دست ـ در آلت چشایی بودنش ـ می‌باشد.

پاسخ آنکه: بیشتر از مردمان ادراکات کلّی و تعقّلات مجرّدشان را از جانب قلب و مغز می‌یابند، بنابراین آیا دلالت بر این می‌کند که محلّ این ادراکات کلّی قلب و یا مغز باشد؟ اگر این لازم نمی‌آید، آنچه که بیان داشتید هم این‌گونه است.

و نیز: خردمندان به نابناکی خردشان می‌دانند که بیننده چشم نیست و شنونده گوش و گوینده نای و گلو نمی‌باشد، بلکه انسان همان شنوندهٔ بینای گوینده است، تا جایی که بعضی از آنان در آغاز نظرشان چنین عقیده دارند که همگی، موصوف به این صفات‌اند؛ پس از این برایشان آشکار شده که یکایک چون موصوف به این صفات نیستند، محال است که همگی اینچنین باشند [1]، در این حال مضطرب گشته و شک نمودند و زیرکانشان آگاهی یافتند که نفس است.

۱. یعنی یکایک موصوف به تمام این صفات نیستند و بعضیشان هم به‌گونهٔ مُدرِکیّت حقیقی نیستند ـ اگرچه بعضی نسبت به بعض دیگر به‌گونهٔ مدخلیت اتصاف دارند ـ و مراد از همگان، مجموع کالبد و هیکل محسوسی است که انسان نزد آنان جز این هیکل محسوس و بدن مادّی نمی‌باشد، جامی در کتاب سلسلة‌الذهب (از هفت اورنگ) خود گوید:

حدّ انسان به مذهب عامه | حیوانی است مستوی‌القامه
پهن ناخن برهنه پوست ز موی | بدو پاره سپر به خانه و کوی
هرکرا بنگرند کاینسانست | میرندش گمان که انسان است «سبزواری»

پس روشن شد که علم به اینکه بیننده است، علم بدیهی و آشکار نیست، بلکه علم بدیهی حاصل است به اینکه چشم را در حصول اِبصار، اعتبار است، اما اینکه بیننده است و یا آلت ابصار می‌باشد، این امر به گواهی فطرت نامعلوم است.

دوم آنکه: وقتی می‌بینیم به عضوی از این اعضا آفت و آسیبی می‌رسد، افعال باطل می‌گردد و یا اینکه اعضا ضعیف و سست و یا ناآرامی پیدا می‌کنند، و این امر در حواس پنجگانهٔ ظاهری آشکار است؛ اما در حواس باطنی: تجربه‌های پزشکی دلالت بر این دارند که چون آفت و آسیبی به بطن جلوی مغز برسد، تخیل مختل و درهم می‌شود، و اگر به بطن وسط مغز رسد، تفکر اختلال می‌پذیرد، و اگر به بطن عقب مغز رسد، ذِکر (یادآوردن) مختل می‌گردد، و اگر این قوا جسمانی نبود، کار این‌گونه نبود.

پاسخ اینکه: جایز است که آن، به‌سبب احتیاج قوهٔ فاعلی برای آن افعال به آن آلات در فاعلیتش باشد نه در ذاتش؛ آیا نمی‌نگری! ضعیف چشمان در دیدن، نیاز به بلور (عینک) دارند و از این اَمر لازم نمی‌آید که آن آلت، مُدرِک باشد، در این آلات طبیعی هم چنین است.

سوم آنکه: این ادراکات جزئی، دیگرِ حیوانات را هم حاصل است، پس لازم می‌آید که آنها دارای نفس ناطقهٔ مجرّد باشند و این بعید است.

پاسخ اینکه: چه محالی از این لازم می‌آید؟ گویم: تحقیق چنین ثابت کرده که حیوانات تام و کامل دارای قوهٔ حفظ اند، نفوسشان از عالم طبیعت مجرّد است نه از عالم صورت مقداری، زیرا آنها را بَرشدن به عالم مفارقات عقلی نمی‌باشد.

و نیز: نمی‌گوییم که ادراک جزئیات لازم است به قوه‌ای مجرّد باشد، بلکه مدعی هستیم که نفوس ما جزئیات را به ذات خودش درک می‌کند، و چون ادراکشان مر کلیات را ثابت شده، و نیز ثابت شده که مُدرِک کلیات امری مجرّد است، لذا حکم می‌کند که در ما یک قوهٔ مجرد است که جزئیات و کلیات را ادراک می‌کند، اما در دیگر حیوانات، این دلیل را نیافته‌ایم، لذا این اَمر در آنها مشکوک باقی می‌ماند.

چهارم آنکه: ما وقتی این کُره و گوی را ادراک کردیم، ناگزیر در قوه مدرِک ما صورت کُره و گوی ارتسام می‌یابد، و محال است صورت کُره در آنچه که نه وضع دارد و نه محلّ، ارتسام یابد و اشارهٔ بدان غیرممکن است.

در پاسخ گویم: این اشکال بر نظریهٔ آن‌کس که اِنطباع نزد او عبارت از صورت مدرَک است در ذات مدرِک، وارد می‌شود، ولی نزد ما اینچنین نیست، بلکه به‌واسطهٔ قیام صورت مدرَک است به مُدرِک، و قیام مستلزم حلول و فرود آمدن نیست، بلکه حضور است و بس.

پاسخ اینکه: شما اگرچه ادراک نفس مر جزئیات را انکار دارید، ولی ادراکش مر کلیات را منکر نیستید، پس وقتی کُرهٔ کلّی را ادراک کرد، ناگزیر صورت کُره در وی (نفس) ارتسام می‌یابد و اشکالی را که پیش از این کرده و گفته‌اید: چیزی که دارای وضع نیست، چگونه دارای وضع در وی انطباع می‌یابد؟ بازمی‌گردد؛ پس باطل است، زیرا در مباحث وجود ذهنی دانستی که معقول از کُره، کُره به حمل اوّلی بر آن حمل می‌گردد نه به حمل متعارف (صناعی) و اینکه همانند این اشیاء وقتی صورتشان نزد عقل حصول پیدا می‌کند، نقائض آنها هم بر آنها صدق می‌کند، پس کُرهٔ عقلی نه کُره است و نه دارای مقدار، برعکس صورت جزئیِ خیالی آن، زیرا آن هم کُرهٔ دارای مقدار شخصی است ولی در جهات این عالم، دارای وضعی نمی‌باشد و این مطلب در مباحث مقولهٔ وضع گفته آمد.

اما وجوه خاص: چنین استدلال کرده‌اند که ادراک ظاهر جسمانی به این است که گویند: اگر مدرِک محسوسات همان نفس باشد، لازم می‌آید که احساس ما موقوف بر حضور آنها نباشد، و نیز لازم می‌آید که ادارک آن مر نزدیک و دور و حاضر و غایب را یک ادراک باشد و فرقی نداشته باشد، زیرا نفس جوهری غیرجسمانی است، پس محال و ممتنع است که با اجسام نزدیکی و دوری داشته باشد.

گفته نمی‌شود: این محسوسات را با کمک این آلاتی که نزدیکی و دوری بر آنها جایز است ادراک می‌نماید.

چون گوییم: اگر در چشم قوهٔ بینایی نباشد، نسبت به بیننده، دوری و نزدیکی نیست؛ بلکه نسبت به غیربیننده است، این مانند حضور دیده‌شونده است نزد «زید» زیرا این امر در حصول اِبصار برای «عمرو»، کافی نیست.

پاسخ‌اینکه: اگرچه نفس، مدرِک محسوسات است، ولی ادراکش موقوف بر شرایطی چند است:

از آن جمله: سالم بودن آلت است و اینکه محسوس، نزد آلت ـ بر نسبتی مخصوص ـ حاضر باشد، و چون ادراک آن (نفس) مر دیده‌شونده‌ها را موقوف بر حضور آنها نزد این آلات می‌باشد، لذا حال، به‌واسطهٔ غیبت و حضور و دوری و نزدیکی مختلف می‌گردد.

گویم: تحقیق آنکه: نفس دارای سه نشأه و عالَم است: عقلی و خیالی و حسّی، و دارای اتحاد با عقل و خیال و حسّ، پس نفس هنگام ادراکش مر محسوسات را، عین حواس می‌گردد، و حسّ آلتی وضعی است که اثر پذیریش با مشارکت وضع می‌باشد، بنابراین هنگام احساس، دو اَمر حصول می‌یابد: اثرپذیری حسّ، و ادراک نفس، و نیاز به حضور وضعی، از حیث اثرپذیری حسّی ـ یعنی انفعال ـ است، نه از حیث ادراک نفسانی که حصول صورت است.

و نیز بر این که: تخیل به قوهٔ جسمانی است سه دلیل آورده‌اند:

اوّلی که قویترین دلیل گفته شدهٔ در این باب است آنکه: ما وقتی مُربّعی که بالَش با دو مربّع دیگر مساوی هم باشد را تخیل کردیم، هریک از آن‌دو را جهتی معیّن است، و شکی در امتیاز داشتن هریک از دو مربّع دو طرف از دیگری، در خیال نمی‌باشد؛ این امتیاز یا به‌واسطهٔ ذات آن دو مربّع و یا لوازم ذات آن‌دو بوده و یا اینکه به‌سبب امری غیر لازم است؛ دو بخش اوّلی باطل است، چون دو مربع دو طرف در ماهیت باهم مساوی‌اند.

اما بخش سوم: امتیازش غیر لازم است، یا این است که حصولش موقوف بر یکی از آن‌دو ـ بر فرضِ فرض‌کننده و اعتبار اعتبارکننده‌ای ـ می‌باشد و این باطل است.

اما اوّلی: برای‌اینکه ما در تخیّل یکی از دو مربّع که یکی طرف راست و دیگری طرف چپ است، در فرض اختصاصش نیازمند به عارضی نیستیم، وگرنه باید این توان را داشته باشیم که با مربع طرف راستی عملی را انجام دهیم که به‌عینه مربع طرف چپی گردد و تباهی این امر روشن و آشکار است.

اما دومی: برای‌اینکه فرض‌کننده را این توان نیست که آن را بدان عارض اختصاص دهد ـ مگر بعد از امتیازش از آن ـ پس اگر امتیازش از غیر آن به‌سبب آن عارض شدن است، در این‌صورت دَور لازم می‌آید، و یا اینکه آن اختصاص موقوف بر فرض

فرض کننده‌ای نمی‌باشد، در این‌صورت لازم می‌آید که آن، به‌سبب حاملی باشد، و آن یا حامل اوّلی ـ یعنی مادهٔ خارجی ـ است و یا حامل دومی ـ یعنی ذهن ـ .

اوّلی باطل است، زیرا بسیار چیزها که تخیّل می‌شود در خارج وجودی ندارند، با اینکه حصول نسبت به عدم صِرف امکان‌پذیر نیست.

دومی (هم باطل است) برای‌اینکه اگر محل دو مربّع خیالی یکی باشد، انتساب یکی از آن‌دو به یکی از دو مربع خارجی، سزاوارتر از انتسابش بدیگری نبود، بنابراین این امتیاز به‌سبب قابل دوم ـ یعنی ذهن ـ است، زیرا محلّ یکی از دو مربّع غیر از محلّ مربّع دیگری است، وگرنه محال بود که یکی از آن‌دو، اختصاص به عارضی امتیازدهنده ـ غیر از دیگری ـ داشته باشد، و این قابل تعقّل نیست ـ مگر آنکه محل تخیلات جسم باشد ـ .

اگر گفته شود: آیا ما این توان را نداریم که مربّعی کلّی را تعقل کنیم که طرف راست و یا چپ با آن جفت باشد و در نزد عقل بین مربّع طرف راستی و مربّع طرف چپی امتیاز باشد؟

گوییم: مربع کلّی امری است که عقل مرز طرف راست و طرف چپ را با آن جفت می‌کند، پس این به‌سبب فرض کردن آن است به‌طوری که وی را توان تغییر آن فرض می‌باشد، اما در تخیل: امتیاز ـ به‌سبب فرض کردن ـ حاصل نمی‌شود، زیرا مربع معیّنی که در طرف راست است، ما را آن امکان نیست که عارض فرض کنیم به‌طوری که آنکه در خیال ـ در نفس خودش ـ مربّع طرف راست است تغییر کند؛ بنابراین فرق روشن گشت.

دوم (از سه وجهی که تخیّل با قوه جسمانی است) آنکه: صورتهای خیالی با اینکه در نوع مساوی‌اند ولی در مقدار با هم تفاوت دارند، لذا بعضی کوچک‌اند و بعضی بزرگ، و این تفاوت یا از جانب اعتبار شده است و یا از طرف اعتبار کننده؛ اوّلی باطل است، چون ما گاهی چیزی را تخیّل می‌کنیم که در خارج موجود نیست، پس دومی ثابت می‌شود و آن اینکه: صورت گاهی در جزء بزرگتر ارتسام پیدا می‌کند و گاهی در جزء کوچک‌تر.

سوم آنکه: ما را این توان و امکان نیست که در یک شبح خیالی سیاهی و سفیدی را

تخیّل کنیم، ولی امکان تخیّل آن را در دو جزء داریم، و اگر این دو جزء در وضـع با هم امتیاز نداشته باشند، باید فرقی بین امکان‌پذیر و غیر امکان‌پذیر نباشد، بنابراین دو جزء، در وضع باهم امتیاز دارند.

پاسخ از دلیل اوّلی از دو وجهِ نقض و حلّ می‌باشد:

اوّلی آنکه: ما اموری بزرگ را تخیّل می‌کنیم، بنابراین در روح خیالی ـ از صورت خیالی ـ آنچه مساوی آن است انطباع می‌یابد، و آنچه بر آن افزونی دارد یا این است که در روح خیالی انطباع پیدا می‌کند و یا اینکه انطباع پیدا نمی‌کند، اگر در آن انطباع پیدا نمی‌کند، این سخنشان باطل می‌شود که گفته‌اند: تخیّل برای این انطباع است؛ و اگر در آن انطباع پیدا می‌کند، در آن آنچه مساوی با آن و آنچه افزون بر آن است انطباع پیدا می‌کند؛ پس محل آنچه مساوی با آن و محل آنچه افزون بر آن است یک چیز است، درحالی که ما بین مقدار مساوی و مقدار افزون امتیاز قائلیم، و این دلالت بر آن دارد که دو صورت خیالی اگر برای یک‌چیز حاصل شوند، ما را این امکان و توان هست که بین آن‌دو امتیاز قایل باشیم، و چون چنین است، از حصول صورت دو مربع دوطرف در نفس، لازم نمی‌آید که در خیال، یکی از آن‌دو از دیگری امتیاز نداشته باشد.

خلاصه آنکه: انسان بسا که تمام عالم را بگردد و شهرها را مشاهده کند، با این همه چندین کتاب هم در حفظ داشته باشد، حال اگر صورت هریک از این امور در جزئی از مغز و جُدای از جزء دیگری که صورت چیزی دیگر در آن ارتسام نیافته است باشد، مشخص است که مقدار اندک از آن، بدانها کفایت نمی‌کند، و اگر لازم نباشد که برای هر صورت خیالی محلّی جدا باشد، بلکه جایز باشد که در یک محل صورت‌های فراوانی باشد و بعضی از بعض دیگر امتیاز داشته باشند، در این‌صورت از ارتسام تمام صورتها در نفس، لازم نمی‌آید که بعضیشان از بعض دیگر امتیاز نداشته باشند.

دومی ـ یعنی وجه حلّ ـ آنکه: آن‌صورت‌ها، صورت‌هایی که نفس، قابلِ آنها باشد نیستند، بلکه نفس، فاعلِ آنها است و هویت هریک از دو مربّع، به امری است که لازمِ هویت آن (مربع) که مجعولِ نفس است می‌باشد، و هویت مربّع خیالی مانند هویتِ مربع خارجی نیست تا آنکه برای آن (هویت)، مادّه جسمانی که قابل شکل‌پذیریهای گوناگون است، برای سبب‌های خارجی باشد، بلکه آن امری بسیط و صوری و بدون

مادّه است، و تخصیص دهندهٔ هویت آن فقط از جانب فاعل متخیِّل است، به‌طوری که وَهم، وقتی قسمت و جُدایی در مقدارِ موجودِ در وَهم را به دو قسمت توهّم کرد، از این امر، وجود مادّهٔ مشترک بین آن مقدار و این دو قسم لازم نمی‌آید، چنانکه در تقسیم خارجی لازم می‌آید، برای‌اینکه این دو قسم به مجرد اِنشای وهم ـ بدون اینکه از سنخ مقدار اوّلی باشند ـ حاصل می‌گردد، پس تمام آنچه را که خیال و یا وهم به توسط آن تصوّر می‌کنند و در ذهن ایجاد می‌شود، از قبیل اِنشاء و ابداعِ از جهات فاعلیّت می‌باشد ـ نه تکوین و خلق که از ویژگیهای قابلیّت است ـ و آنها مانند صدور افلاک‌اند از مبادی عالی، زیرا منشأ صدور و تخصیص آنها تصورات آن مبادی است.

و فرق در این است که تصورات مبادی از لوازم ذات آنها است و از سبب خارجی گرفته نشده است، ولی در اینجا این چنین نیست، بلکه محسوسات خارجی را اثری در اِنشاء این صورتها در عالم خیال ـ به‌واسطه آماده کردن و تخصیص دادن ـ می‌باشد.

حال گوییم: وقتی حسّ، صورتی خارجی را، مانند مربعی که بالَش دو مربع دیگر است مثلاً با نسبتی مخصوص در خارج ادراک کرد، درحالی که این شکل در خارج وجود ندارد مگر با عوارضِ مفارقِ خارجیِ مادّی که از حیث جعل و وجود زائد بر ماهیت مربّع‌اند زیرا آن در مادّه‌ای موجود است که پذیرای انقسام می‌باشد، پس خیال می‌تواند که به اِزای آنها، صورتهایی همانند و یا مخالف آنها ـ به یک جعل بسیط ـ ایجاد کند، اگرچه به شکل‌های شناخته شدهٔ در خارج ـ در جهات و اوضاع ـ باشد، و از این لازم نمی‌آید که خیال، دارای جهت و وضع باشد، چون صورت جهت و وضع لازم نیست که دارای وضع و جهت باشد [1].

و چون این بیان شد گوییم: اشکال‌کننده که گفته: خاص گردانیدن این مربع خیالی به فرضِ فرض کننده و اعتبارِ اعتبارکننده نیست.

گوییم: ما نمی‌پذیریم، بلکه خاص گردانیدن آن به مجرّد اعتبارِ اعتبارکننده و تصورش می‌باشد و جعلش، جعل بسیط است.

آنجا که گفته: وگرنه ما را آن امکان و توان بود که با مربع طرف راستی عملی را

۱. از این قبیل است که صور اخروی دارای جهت و وضع ـ مانند موجودات این عالم ـ نمی‌باشند «سبزواری»

انجام دهیم که مربع طرف راستی طرف چپی گردد.

گوییم: تخصیص دادن فاعل مر اَمری صوری را که مادّه ندارد، جز جعل هویّت صوری آن نمی‌باشد، نه بخشیدن صفت و یا عرضی بر مادّه، درحالی که در مربّع خیالی جز صورت مربع خاص به‌عینه، که از جاعل نفسانی به‌گونهٔ اختراعِ بسیط حاصل آمده است نمی‌باشد.

خلاصه آنکه: وقتی نفس خواست که این مربّع خیالی را مربّعی دیگر قرار دهد و این مقدار را مقداری دیگر، و خواست که مقدار را به‌عینه به دو قسم تقسیم نماید، امکان این‌کار را نخواهد داشت، زیرا این امور ترکیب از مادّهٔ قابل و صورتی غیر آن (مادّه) نیستند [1] تا در آنجا مجعول و مجعول شونده‌ای باشد، بلکه هریک از این امور فقط، صورت بدون مادّهٔ قابل‌اند و آن صورتها، عین تصوّر نفس و مشیّت و خواست و ارادهٔ وی می‌باشند، و چون مقدار خیالی تقسیم به دو قسم شود، این امر درواقع انشاء آنها است از آغاز، نه از چیزی، خواه مقدار اوّلی معدوم گردد و یا نگردد، و چون معدوم گردد، به چیزی معدوم نمی‌گردد تا آنجا وجود مادّه‌ای قابل لازم آید و نیازمند به تخصیص دهنده‌ای از خارج ـ چنانکه شأن امور مادّی خارجی است ـ باشد.

اما پاسخ از دلیل دوم آنکه: صورتهای خیالی در مقدار باهم اختلاف دارند، با اینکه در نوع باهم اتحاد دارند؛ حال گوییم: این تفاوت از جانب گرفته شده (اعتبار شونده) نیست، از جانب گیرنده (اعتبارکننده) هم نیست به اینکه برای آنها مادّهٔ قابل باشد، بلکه برای گرفته شده ـ به‌واسطهٔ فعل و انشاء گیرنده ـ حاصل می‌شود نه قبول و اتصاف وی (گیرنده).

و پاسخ از دلیل سوم اینکه گوییم: ما منکر تغایر اشباح و تعدّد مقدار آنها و اختلافشان در اشارهٔ خیالی نیستیم، ولی از این امر لازم نمی‌آید که نفس، جوهری مادّی باشد و یا اینکه مُدرِک جزئیات و امور خیالی نباشد.

۱. صور اخروی نیز از این قبیل است، زیرا تبدّل در آنجا از قبیل تحوّل مادّه در صور نمی‌باشد، چون در آنجا مادّه‌ای نیست، وگرنه آخرت همان دنیا بود و سرای عمل می‌بود نه سرای جزا، پس تبدّل پوستها و انواع خوشی‌ها تمامشان از باب انشاء پس از انشاء، به‌گونهٔ اتصال می‌باشد، و بیان این مطلب درباب معاد و حواشی آن اِن‌شاءالله به زودی خواهد آمد. «سبزواری»

بدان که امتیاز در اشارهٔ خیالی [1]، موجب آن نمی‌گردد که صورتهایِ مقداریِ موجود در عالم خیال و مثال، دارای اوضاع حسّی بوده و موجودِ در جهتی از جهات این عالم مادّیِ دگرگون‌پذیر متجدّدِ زمانی باشند، تا منافات بین تجرّد نفس و تصوّرش مر صورتهای مقداری و اشباح مثالی را لازم آید؛ و به‌زودی تحقیق این مسأله در مباحث معاد و حشر اجساد خواهد آمد.

دلیل آورده‌اند که: وَهم قوه‌ای جسمانی است، زیرا ثابت شده که چون خیال جسمانی است، همین‌طور لازم است وَهم هم که جز آنچه را که تعلق به‌صورت دارد ادراک نمی‌کند، جسمانی باشد.

توضیحش آنکه: مُدرَک وَهم یا دوستی و صداقت مطلق است و یا صداقت این شخص؛ اوّلی باطل است، چون آن یک اَمر کلّی است که ادراکش اختصاص به عقل دارد، درحالی که سخن ما در ادراکات جزئی است؛ پس دومی باقی می‌ماند، ولی مُدرِک صداقت این شخص لازم است که مُدرِک این شخص باشد، زیرا ادراک مرکّب و یا تصدیق به ثبوت یکی از آن‌دو نسبت به دیگری، جز به‌واسطهٔ تصوّر دو طرف امکان‌پذیر نیست، بنابراین وَهم، مُدرِک این صورت شخصی خواهد بود، ولی ثابت شده که مُدرِک صورت جزئی، قوه‌ای جسمانی می‌باشد، پس در این‌صورت وَهم هم جسمانی خواهد بود.

پاسخ از این دلیل اینکه: ما بیان داشتیم که مُدرِک صورتهای جزئی خیالی غیر از قوهٔ بدنی است و مادّی نمی‌باشد، بنابراین وَهم به غیر مادّی بودن سزاوارتر است.

تحقیق آنکه: وجود وَهم، مانند مُدرَکاتش، ذات و هویت مستقلی ندارد، و نسبت مُدرَکاتش به مُدرَکات عقل، مانند نسبت بخشی از نوع است به طبیعت کلّی نوعی، برای‌اینکه بخش، طبیعتی مقیّد به قید شخصی است، بشرطی که قید، خارج از آن (بخش) باشد و اضافهٔ بدان (قید) داخلِ در آن، و به‌شرطی که (بخش) اضافه باشد نه به‌شرطی که مضافٌ‌اِلیه باشد و بشرطی که (بخش) نسبت و تقیید باشد نه به‌شرطی که ضمیمه و قید باشد.

۱. بلکه امتیازِ در اشاره حسی موجب می‌شود، این سخن متعلق به: اختلافشان در اشارهٔ خیالی، است «سبزواری»

پس دشمنی مطلق را عقلِ خالص ادراک می‌کند و دشمنی منسوب به‌صورت شخصی را عقلِ متعلق به خیال ادراک می‌نماید، و دشمنی منضم به‌صورت شخصی را عقلِ آمیختهٔ به خیال درک می‌کند، پس عقلِ خالص، از حیث ذات و فعل از هر دو عالَم مجرّد است و وَهم، از حیث ذات و تعلق، مجرد از این عالَم است، ولی از صورت خیالی از حیث ذات تجرّد دارد نه از حیث تعلّق، و خیال، از حیث ذات ـ نه تعلق ـ از این عالم تجرّد دارد.

و نسبت اراده ـ یعنی قوهٔ اجماعی ـ به شهَوی حیوانی درباب تحریک، مانند نسبت وَهم است به خیال ـ درباب ادراک ـ و هریک از آن‌دو در نزد ما از مادّه مجرّداند، ولی من در بیان هیچکس نیافتم که گفته باشد: محرِّکِ شوقی جسمانی است، و قوه‌ای که هیچکس را در آن خلافی نیست و شک و شبهه‌ای دراینکه جسمانی است نمی‌باشد، عبارت از قوهٔ محرِّکِ فاعلِ قریب است نه قوهٔ باعث و برانگیزاننده، و آن به نام قدرت نامیده می‌شود، چون عبارت از قوه‌ای است که قائم به اعصاب و عضله و ماهیچه‌ها است که آنها را راغب به قبض و بسط و جذب و دفع (گرفتن و دادن و کشیدن و راندن) می‌کند، و حکم طبیعتی که محرِّک اجسام بسیط و مرکب ـ به مباشرت حرکات طبیعی و جبری و نفسانی ـ است این‌گونه می‌باشد، برای‌اینکه حرکت جبری بازگشت به طبیعی دارد، و حرکت نفسانی نیز جز با در کار گرفتن طبیعت امکان‌پذیر نمی‌باشد؛ خداوند صاحب بخشش و حکمت است و بس.

۶
فصل
در بر شمردن نظریّات و آراء پیشینیان دربارهٔ نفس که ابن‌سینا آنها را در کتاب شفا بیان داشته و نقضشان کرده است ولی ما سخن آنان را حمل بر رمز و رازهای پنهان کرده و آنها را تأویل و تعبیر و تفسیرهایی نیکو ـ بدان مقدار که امکان‌پذیر است ـ به خواست الهی ـ می‌کنیم.

گوید: سخنان ایشان در این امر، به‌واسطه اختلاف نظریاتشان مختلف است.
برخی از آنان قائل به علم نفس از جهت حرکت می‌باشند.

برخی دیگرشان از جهت ادراک قائل بدانند.

بعضی از آنان هر دو مسلک را قائل‌اند.

بعضی دیگرشان راه و روش حیات را ـ بدون تفصیل ـ برگزیده‌اند.

از آنان هرکس که روش حرکت را برگزیده، نزد خود خیال کرده که تحریک جز از متحرک صادر نمی‌شود، و اینکه محرِّک نخست ناچار به ذات خود متحرک است و نفس خود، محرِّک اوّلی است که تحریک اعضا به‌واسطهٔ ماهیچه‌ها و اعصاب بدو است، و نفس را به ذات خود متحرک قرار داده و برایش جوهری جاودانی مشخص کرده و معتقد است هرچه به ذات خود متحرک است جایز نیست که بمیرد؛ گوید: از این‌روی اجسام آسمانی فساد و تباهی نمی‌پذیرند و سبب آن دوام حرکتشان می‌باشد.

بعضیشان جسم بودن نفس را منع کرده و آن را جوهری غیر جسمانی که به ذات خود محرِّک است قرار داده‌اند.

بعضی دیگرشان نفس را جسم قرار داده و طلبِ جسمِ متحرک، به ذات خودش می‌باشد.

بعضی از آنان نفس را از اجرامی که تجزیه‌پذیر نیستند ـ کُروی و گوی مانند ـ قرار داده تا دوام حرکتش آسان باشد، و پنداشته که حیوان آن را به‌وسیلهٔ تنفّس استنشاق می‌کند و اینکه نَفَس، غذای نفس است و نفس، به‌واسطهٔ ورود عوض ـ یعنی از جنس آن غباری که اجرام تجزیه ناپذیر و مبادی‌اند ـ باقی می‌ماند، و اینکه نفس، به ذات خودش متحرک است، چنانکه پیوسته از حرکت غبار در فضا مشاهده می‌کنی، از این‌روی صلاحیت آن را دارد که غیرخودش را حرکت دهد.

بعضی دیگر از آنان گوید: آن نفس نیست، بلکه محرِّک آن نفس است و آن در وی است و با ورود آن در بدن، وارد می‌گردد.

برخی از آنان نفس را آتش قرار داده و قائل است که آتش پیوسته در حرکت است.

برخی دیگر از آنان راه ادراک را پیموده است.

برخیشان قائل است که شئی، غیر خود را ادراک می‌کند، چون وی بر او پیشی داشته و مبدئش می‌باشد، پس لازم است که نفس مبدأ باشد، لذا از جنسی که مبدأ

می‌دانندش ـ یا آتش و یا هوا و یا خاک و یا آب ـ قرارش داده است [۱].

برخی دیگرشان اعتقاد به آب ـ به‌جهت شدت رطوبت نطفه که مبدأ اشیاء است ـ دارد.

بعضی از آنان آن را جسمی بُخاری قرار داده است، چون بُخار را مبدأ اشیاء می‌داند.

و تمام اینان می‌گویند: نفس تمام اشیاء را می‌داند، چون از جوهر مبدأ تمام آنها می‌باشد، و همین‌طور آن‌کس که معتقد است مبادی عبارت از اعداد است، نفس را عَدد قرار داده است.

بعضی دیگر از آنان معتقد است که شئی، آنچه را که شبیه بدو است ادراک می‌کند، و اینکه مُدرِک بالفعل شبیه مُدرَک بالفعل است، لذا نفس را مرکّب از عناصر قرار داده است و این همان سخن انباذقلس است، زیرا وی نفس را مرکّب از عناصر چهارگانه و از غلبه و محبّت قرار داده و گفته: نفس هر چیزی را که در آن چیز شباهت به وی دارد ادراک می‌کند.

اما کسانی که هر دو نظریه را جمع کرده‌اند مانند آنان‌اند که گویند: نفس، عددی است که به ذات خودش محرِّک است، پس عَدد است، چون مُدرِک است، و آن به ذات خودش محرِّک می‌باشد، چون محرِّک اوّلی است.

اما کسانی که اَمرِ حیات را غیرمفصّل اعتبار کرده‌اند [۲]:

از جملهٔ آنان کسی است که گوید: نفس حرارت غریزی است، چون حیات بدان بستگی دارد.

از جمله آنان کسی است که گوید: نفس، برودت و سردی است، و اینکه نفس، مشتق از نَفَس است و نَفَس، چیز سرد کننده‌ای است، از این‌روی به‌واسطهٔ استنشاق سرد می‌کند تا جوهر نفس حفظ گردد.

از جملهٔ آنان کسی است که گوید: بلکه نفس، همان خون است، زیرا وقتی

۱. البته بنابر اعتقاد پیشینیان از حکما از قبیل ثالیس ملطی و آنکسیمایس و انکساغورس و ذیمقراطیس و غیراینان که مشروح عقایدشان را صاحب کتاب ملل و نحل در کتابش نقل کرده است و مصنف قدس سره هم به‌طور مفصل در کتاب حدوث عالم ــ که مترجم آن را تصحیح و ترجمه کرده است ــ بیان داشته. «م»

۲. یعنی اینان چون به معرفت و شناخت نفس از راه حیات نرسیدند، آن را از سنخ حیات و مقوِّمات و لوازم و معدِّات و مُمِدّات آن‌قرار دادند. «سبزواری»

خون ریخته شود، حیات باطل می‌شود.

از جملهٔ آنان کسی است که گوید: نفس همان مزاج است، زیرا مزاج مادام که ثابت است، صحت حیات تغییر نمی‌کند.

از جملهٔ آنان کسی است که گوید: نفس، تألیف و گِرد آوردن و نسبت بین عناصر است، و این بدان‌جهت است که ما می‌دانیم نوعی تألیف نیاز دارد تا از عناصر، حیوان پدید آید، و چون نفس، تألیف است، لذا تمایل به تألیف یافته‌ها از صداها و بوها و مزه‌ها دارد و از آنها لذت می‌برد.

برخی از مردمان پندارند که نفس همان حق متعال است ـ و خداوند از آنچه ستمکاران می‌گویند بسی برتر است ـ و اینکه در هر چیزی به‌حسب آن چیز می‌باشد، بنابراین در چیزی طبع است و در چیزی دیگر نفس، و در چیزی هم عقل؛ خداوند از آنچه مشرکان گویند منزّه است.

(ابن‌سینا) گوید: اینها مذاهب و آراء و نظریاتی بود که منسوب به پیشینیان از قدما ـ در اَمرِ نفس ـ می‌باشد و تمامش باطل است؛ سپس (ابن‌سینا) شروع در نقض آنچه گفته‌اند و ابطال و ناروا شمردن آنها می‌کند.

گویم [۱] : نقض ظاهر این سخنان و ابطال آنها درنهایت آسانی است، البته پس از آنکه ثابت شد نفس، جوهری است که ذاتاً از اجسام مفارقت و تجرّد دارد، و هرکس که کمترین آگاهی از حکمت داشته باشد خواهد دانست که نفس، جوهری شریف و ارزشمند است و از نوع اجسام پست ـ مانند آتش و هوا و آب و خاک ـ و از باب نسبت‌ها و اضافات و تألیفات نمی‌باشد، چگونه می‌شود که حکمای پیشین چون انباذقلس و جز او آگاهی از چیزی که هرکس کمترین معرفت و شناخت را از علم نفس و حالاتش داشته باشد آن را می‌داند، نداشته و جاهل بدان باشند؟ بنابراین تأویل و تفسیر و تعدیلِ سخن آنان از نقض و بطلان سزاوارتر است.

حال از خداوند یاری خواسته و گوییم: امّا اینکه گفته‌اند: نفس، متحرک است، چون محرِّک اوّلی است؛ سخنی درست و مُدلَّل است و از این امر لازم نمی‌آید که نفس، جِرمی از اجرام باشد، اما حرکاتش در ذاتش به‌حسب شدت است و بیانش با برهان

۱. یعنی صدرالمتألهین قدس سره گوید. «م»

ثابت شده و این مطلب به‌گونه تصریح و اشاره پیش از این گفته آمد که: نفس، دارای تطّورات و دگرگونیهای جوهری و تحولات و انتقالاتی ذاتی از حدّ احساس تا مرز تعقّل می‌باشد، گاهی با حسّ اتحاد می‌یابد ـ و این در اوایل حدوث و تکوّنش است ـ و گاه دیگر به کرانهٔ تخیّل رسیده با خیال اتحاد پیدا می‌کند، و چون به مقامی می‌رسد که معقولات در حضورش به‌گونهٔ مشاهده حاضر می‌شوند، عقلِ مفارقی می‌گردد که ذاتش از اجرام و جِرمی‌ها تبرّی و دوری می‌گزینند.

سست‌ترین سخنان آنکه: نفس، در حالتی که صورت نوزاد و بلکه در حالت جنینی است تا مرز عقل بالفعل شدنش که معقولات نزدش حاضر است و در همسایگی فرشتگان عالَم بالا و نزد مقربان بسر می‌برد، یک جوهر است و تفاوتی در ذاتش نمی‌باشد، بلکه تفاوت در اضافه و نسبت و اَعراضِ لاحق است [1]، حتّی نفس کودنان و کودکان و نفوس انبیا علیهم‌السلام در حقیقت و ماهیت باهم متحداند و اختلاف و برتری بین آنان به‌واسطهٔ ضمائم خارجی است که برخی از آنها از باب سلوب و اضافات (امور سلبی و نسبی)اند و برخی دیگر از باب انفعالات و بعضی هم از باب کیفیات؛ و چون کار چنین است، برتری افراد انسان ـ بعضی بر بعضی دیگر ـ به چیزی خارج از انسانیّت است، در این‌صورت فضیلت و برتری ـ بالذات ـ برای این چیز است نه برای انسان.

و چون گفته شود: نبی صلی‌اللّه علیه و آله برترین افراد انسان است، معنایش اینکه: چیزی خارج از حقیقت او و اُمّت او مانند علم و قدرت است که آن چیز، برتر از آنان می‌باشد، بنابراین وی را هیچ فضیلت و برتریِ ذاتی از حیث هویت و ماهیتش بر

۱. برای‌اینکه نفس نزد آنان نیز متغیر و متحرک است ـ ولی در کیف ـ چون علم و قدرت او از جهت کمّ و کیف فزونی می‌یابد و تمام اینها از عوارض‌اند، ولی جوهر و سنخ ذاتش، محفوظ و غیرمتغیر است؛ اما مصنف قدس‌سره قائل است به حرکت جوهری که نزد او به ذات خودش متغیر و متفاوت است ـ با اصل محفوظ و سنخ باقی از آغاز وجودش تا پایان آن ـ به‌جهت اصالت وجود و اینکه ما به‌الامتیاز در آن عین ما به‌الاشتراک است، و نیز به اعتبار وجهش به‌سوی حقِ باقی و به‌جهت اتصال حرکت و غیر اینها، پس تفاوت بین دو درجهٔ یک ذات، یکی است، با وحدت آن به این وجوهی که بیان داشتیم، یعنی درجهٔ عقل بالقوه بودنش و درجه عقل بالفعل بودنش، مانند تفاوت دو درجه نبی صلی‌اللّه علیه و آله و اُمّت او؛ و چون در یک ذات این تفاوت بزرگ هست، پس گمانت به تفاوت در دو ذات که آن‌دو مانند روح و جسداند چیست؟ بلکه روح‌الروح که فانی در نور اَحد است؟ **«سبزواری»**

دیگر افراد نمی‌باشد؛ این نزد ما سخنی زشت و تباه است، زیرا جوهر نفس نبی صلی‌اللّه علیه و آله به‌حسب هویت تامّش برترین جواهر نفوس آدمی و قویترینشان از حیث قوه و کمال، و تابناکترین و شدیدترینشان از جهت تجوهر و ذات و هویّت می‌باشد، بلکه ذاتش به ذات خودش به‌گونه‌ای است که به نهایت مرتبهٔ هر نفس و عقل رسیده است [1]، چنانکه فرمود: لی مع الله وقت لایسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل، یعنی: ما (در مقام ولایت نه نبوت) را با خدا وقتی (و مُقامی) است که در آن‌وقت نه فرشته مقربی و نه پیغمبر رسولی نمی‌گنجد ـ اگرچه در ماهیت انسانیت از حیث وجود طبیعی بشریش برای (جوهر نفس) وی مماثل و همانند است [2] ـ

۱. برای‌اینکه تمام فصل‌ها نسبت به فصل اخیر «لا بشرط اجناس» است و تمام صور نسبت به‌صورت اخیر، موادانَد و فصل اخیر محصِّل آنها است و صورت اخیر، مقومشان، سپس اشخاص نوع اخیراند که به‌حسب باطن، انواع‌اند و آنها هم همین‌طور عقول بالقوه، نسبت به اشخاص آن که عقول بالفعل‌اند می‌باشند، برای‌اینکه نسبت شخص به نوع، نسبت فصل است به جنس، سپس نسبت عقول بالفعل است به عقلِ مقدس ختمی صلی‌اللّه علیه و آله که «لا بشرط» نسبت جنس به فصل اعتبار شده است، زیرا وی در عقول عایدات (بازگردنده) مانند عقل اول است در بایدات (آغازی‌ها) بلکه به وجهی او همو است و همو او. خداوند به اینکه عقل صاعد (بَرشونده) نسبت بدو (ص) این‌گونه‌اند اشاره کرده و فرموده: البنی اولی بالمؤمنین من انفسهم. چرا چنین نباشد؟ درحالی که دربارهٔ امامان از فرزندانش آمده: ذکر کم فی الذاکرین و اسماؤکم فی الاسماء و انفسکم فی النفوس و ارواحکم في الارواح و اجسادکم في الاجساد، و دربارهٔ مؤمنان از امّت مرحومهٔ وی آمده: المؤمن مرآت المؤمن ـ بنابر بعضی از وجوه ـ. **«سبزواری»**

۲. اشاره‌ای اجمالی به مقام روحانیت او صلی‌الله علیه و آله است که وی، غایت کُل و تمامیّت آن است و کُل، برای او خلق شده و او فقط برای خدا آفریده شده است و اگر او نبود هرگز نه فلک نه آسمانی و نه مَلک و نه جهانی بود، پس در این مقام هیچ مماثلی با این حقیقت مطلقهٔ محمدیه نیست که با وی برابر باشد و برایش دومی نیست که موازیش باشد، زیرا هر نفس و عقلی از ناحیهٔ او است و هرچه از ناحیهٔ چیزی است معادل و مقابل آن نمی‌باشد.

به نشأه طبیعیش انتقال پیدا کرد و سخن به مقام صورت بشریش بازگردید که اقتضای تماثل و غیر او بودن را دارد. برای‌اینکه عارف ناگزیر باید صاحب دو چشم (ظاهر و باطن) و جامع بین دو نشأهٔ صورت و معنی و رقیقت و حقیقت باشد. خداوند می‌فرماید: ولو جعلناه ملکاً لجعلناه رجلاً، تا برای نفس غلوّ و تفویض و جهل به مقامات بلند لازم نیاید ـ به‌ویژه نفوس پاک قدسی ـ چنانکه کافران گویند. شما جز بشری همانند ما نیستید؛ پس تمام آنچه که درباره انبیا علیهم‌السلام از عصمت و طهارت و تخلّق به اخلاق الهی و تحقق بدانها وارد شده، به‌حسب مقام روحانیتشان و وجهشان به‌سوی خدا درست و راست است و تمام آنچه بدیشان نسبت می‌دهند، امثال صفات بشری و احکام خلقی، مانند ما کنت تدری ما الکتاب و لا الایمان، و مانند تعلیم جبرئیل و اظهار ناتوانی و شکستگی ـ به‌ویژه در سخنان و مناجاتشان با خداوند یکتای قهار ـ اینها هم به‌حسب مقام صورت و وجهشان به‌سوی نفس، درست و راست است، زیرا آنان همان‌گونه که به‌حسب صورت در عالم صورت می‌خورند و می‌آشامند و می‌خوابند و اتصاف به غیر اینها از احکام بشری و خلقی دارند، همین‌طور چیزی ←

چنانکه در بیان الهی آمده: انما انا بشر مثلکم، یعنی: من بشری همانند شمایم (۱۱۰ ـ کهف) پس روشن شد که نفس انسانی را تطورات و دگرگونیها و شئوناتی ذاتی و استکمالاتی جوهری است، و وی پیوسته از حالی به حال دیگر تحوّل و دگرگونی دارد؛ و هرکس که به ذات خویش بازگردد خواهد یافت که وی را در هروقت و لحظه‌ای، شأنی از شئون تازه و متجدّد است.

اما اینکه گفته‌اند: محرّک اوّل ناگزیر به ذات خود متحرک است؛ این نیز سخن درستی است، برای‌اینکه مراد آنان از محرّک اوّل، فاعلِ مباشر تحریک است، و آن یا طبیعت است و یا نفس است ـ در آنچه که دارای نفس است ـ و بیان این مطلب در مباحث قوه و مباحث حرکت، یعنی بیان اینکه: علّت قریبِ حرکتِ طبیعی عرضی ـ مانند کمیّت و کیفیت و أینیّت و وضعیّت ـ ناگزیر باید جوهری باشد که از حیث هویت و وجود تبدّل‌پذیر، و از حیث ماهیت ثابت باشد، گفته آمد، و مراد از حرکت طبیعی که گفتیم: حرکتی است که حرکت نفسانیِ وضعی را که در افلاک است شامل می‌شود، چون آن نیز صادر از طبیعت فلکی است که آن (طبیعت فلک) نفس وی می‌باشد، به این اعتبار که دارای ادراک و اراده و حرکت نفسانی کمّی که در نبات و حیوان است می‌باشد، زیرا این حرکات، به‌وجهی طبیعی‌اند و نفسانی نیز می‌باشند.

خلاصه آنکه: هیچ حرکت ذاتی نیست مگر آنکه مباشر و واسطه‌اش طبیعتی است که ساری در جسم می‌باشد و این طبیعت، تجدّد و تبدّلش به‌حسب هویت وجودی ـ چنانکه با برهان دانستی ـ ثابت شده است، جز آنکه این جوهر در فلک و حیوان و نبات، از نفس منفک و جدا نیست، یعنی اینکه نفس، کمال این جوهر و تمامش می‌باشد، نه اینکه طبیعت در هرچه که دارای نفس است چیزی است که دارای وجود

← را نمی‌دانند تا جبرئیل تعلیمشان کند، زیرا تمام سخنان ایشان از جانب خداوند است، برای‌اینکه نسبت شئی به قابل، به امکان است و نسبتش به فاعل، به وجوب، ولی چون قابل واقعی ـ یعنی مادهٔ جسمی ـ در آنان مستهلک است، تا چه رسد به فاعل تعمّلی ـ یعنی ماهیت ـ (این استهلاک) به‌جهت غلبهٔ احکام روحانیت و احکام وجود و شرط بودن سنخیت بین اثر و مؤثر می‌باشد، و برای عالَم صورت در کنار عالَم معنی که عالَم آنان و آنچه بدان فعلیّت ایشان است واقع نمی‌گردد (بدان‌جهت) احکام صورت، صورت است و احکام روح، روح، و از اینجا است که از جسد نبی(ص) بر روحش حکم نمی‌شود، بلکه با او است ـ هر کجا که هست ـ و متصف به صفات او است، مانند اینکه سایه نداشت، و او پشت خود را می‌دید، و اینکه: جسد مؤمن نمی‌پوسد و غیراینها از احادیث که در شأنش آمده است «سبزواری»

است و نفس، در وی جوهر دیگری است که دارای وجودی دیگر می‌باشد، به‌طوری که در یک شخص دو جوهر، که هر دو در وجود باهم تباین داشته باشند وجود داشته باشد که با یکی از آن‌دو، طبیعت باشد و دیگری نفس؛ این امر جِدّاً ممتنع و محال است، بلکه هر شخص طبیعی دارای یک ذات و یک صورت است که همو وجودش می‌باشد و هویت و شخصیّتش بدان است، پس از حیث مبدأ حرکات و انفعالات مادّی بودنش، طبیعت است و از حیث ادراک و تدبیرش، نفس.

و در فصل پیشین نیز دانستی: نفسی که در ما است، به‌عینه مبدأ حسّ و حرکت و تخیّل و وهم و تعقّل است و تمام اینها با برهان ثابت شد؛ بنابراین سخن پیشینیان ثابت و محقق گردید که: محرِّک اوّلِ حرکات ذاتی، امری است که به ذات خود ـ یعنی به هویت و وجودش ـ متحرک است، و اینکه نفس، عبارت است از محرِّک اولی ـ در هرچه که دارای نفس است ـ و تحریک اعضا به‌واسطه ماهیچه‌ها و اعصاب، بدو است، و این از آن‌جهت است که عین طبیعتی می‌باشد که از حیث هویت به ذات خود متجدّد و نوشونده است و تمام حرکات و دگرگونیها، حتی حرکات جبری و اتفاقی و ارادی به‌واسطهٔ وی واقع می‌گردد، چون پیش از این گفته آمد که بازگشت تمام آنها به طبیعت و نفس است.

اما اینکه گفته‌اند: هرچه به ذات خود متحرک است نمی‌میرد، سخن درستی است، چون مراد آنان از این سخن آن است که: هرچه که حرکتش از ذات خودش برمی‌خیزد و خودش مقوِّم صورتش می‌باشد ـ نه غیر خود ـ نمی‌میرد، پس اجسام ـ از آن‌روی که اجسام‌اند ـ مُردنی‌اند، چون مبدأ حرکات آنها امری است که از جسمیّت آنها ـ یعنی جسم به معنایی که مادّه است ـ خارج می‌باشد، و هرچه که حرکت از ذاتش برانگیخته می‌شود، ناگزیر رو به سوی کمال ذاتی جوهری دارد، و هرچه به‌حسب فطرت نخستین رو به‌سوی کمال دارد، او نمی‌میرد، بلکه از نشأه‌ای به نشأهٔ دیگر تحوّل پیدا کرده و از سرایی به سرایی برتر انتقال می‌یابد؛ حرکت برانگیختهٔ از ذات، جز نفسانی نمی‌باشد، اما این حرکاتِ طبیعیِ بسایط عنصری که از مکانی به مکان دیگر است، برانگیختهٔ از ذات محرِّک نمی‌باشد، چون شرط برانگیختگیش از طبیعت، خروجش از مکانهای طبیعیش می‌باشد و آن، به‌سبب امری خارج از ذات متحرک می‌باشد.

اما حرکات مرکّبات معدنی و نباتی نیز در برانگیختگیشان، نیازمند به اموری خارجی می‌باشند، مانند حرارتی که می‌پزد و سرمایی که جمع می‌کند و رطوبتی که قبول شکل‌ها و تحولات را آسان می‌سازد و غیر اینها.

اما حرکت ذاتی که در طبیعت است، اگرچه برانگیختهٔ از ذات است، ولی طبایع عنصری بسیط به‌واسطهٔ تضادّشان یکدیگر را فاسد و تباه می‌سازند و «بالعدد» باقی نمی‌مانند.

اما جواهر نفوس حیوانی و طبایع اجرام فلکی که عین نفوسشان هستند، زنده به حیات ذاتی‌اند، زیرا شوقشان به سر منزل بقا، دائمی و پیوسته است و حرکتشان به‌سوی کمال، برایشان امری ذاتی است، و این نفوس اگرچه مانند نفوس فلکی و کاملان در علم ـ از نفوس انسانی ـ عقلی‌اند، اما آنها را در جهان مفارقات عقلی، حشر با خداوند متعال است، و اگر عقلی نباشند، و بلکه وهمی و یا خیالی باشند، آنها را نیز حشر با عالم نفوس ـ بنابر طبقاتشان در بلندی و پستی سعادت و شقاوت ـ می‌باشد، برای‌اینکه شقاوت در معاد و بازگشت، منافی استکمال در وجود نفسانی ـ به‌حسب جُربزهٔ شیطانی و یا شهوی حیوانی و یا غلبهٔ درندگی ـ نمی‌باشد، برای‌اینکه اینها برای دیگر نفوس کمالات است و برای نفس انسانی رذایل و پستی.

اما آن‌کس که نفس را جسم قرار داده است، مرادش از نفس، نفس خیالی حیوانی است و مقصودش از جسم، این اجسام طبیعی که تحت حرکات و انفعالات واقع‌اند نمی‌باشد، بلکه شبحی برزخیِ صوریِ اُخروی است که دارای اعضای حیوانی می‌باشد، و این نفس، صورتی حیوانی است که به ذات خودش زنده است و حیاتش به‌واسطهٔ امری عارض بر آن ـ مانند این اجسام ـ نمی‌باشد و به‌واسطهٔ آن چیزی است که نفس ناطقه در این بدن طبیعی تصرف می‌کند، و آن نفس، جزئیات و حسیات ـ یعنی امور جزئی و حسّی ـ را ادراک می‌کند، چنانکه تمام سالکان و مکاشفان بر این امر اتفاق نظر دارند، و آن جسم، همان‌صورتی است که انسان در خواب مشاهده می‌کند، به‌طوری که نفس خود را با شکل و صورت جوارح و اعضا می‌یابد، و شخصش را در خواب می‌بیند که ادرکات جزئی را درک می‌کند و اعمال حیوانی انجام می‌دهد، پس با گوشش می‌شنود و با چشمش می‌بیند و با بینی‌اش می‌بوید و با زبانش می‌چشد و با پوستش

لمس می‌کند و با دستش می‌گیرد و با پایش راه می‌رود، تمام این اعضا روحانی بوده و غیر از این اعضای طبیعی می‌باشند.

اما آن‌کس که گفته: نفس عبارت از اجرامی است که تجزیه‌پذیر نیستند، مراد وی اجرام مثالی است که مادّه ندارند، و بیانش گذشت که قسمت کردن وهمی را نمی‌پذیرند، چه رسد به قسمت کردن خارجی؛ زیرا مادّه ندارند، پس قسمت کردنشان به‌واسطهٔ وَهم، بازگشت به ایجاد کردن وَهم مر دو فرد دیگر از آن را در آغاز ـ نه به جعل جسم مُعیّن به دو جسم ـ دارد، و همین‌طور دو جسم خیالی را یک جسم کردن، عبارت است از ایجاد جسم دیگری از شکم عَدم.

اما نسبت کُروی و گوی مانند بودن به نفس: بدان جهت است که کُره بسیط ترین شکل‌ها است، از این‌روی افلاک کُروی‌اند، پس نفس وقتی صورت و شکل پیدا کرد و در عالم طبیعت افتاد، مانند افلاک، کُروی بود، چون حرکتش راحت ترین و آسان‌ترین حرکات است و به‌واسطهٔ حرکت است که کمالات نفوس از قوه به فعلیّت خارج می‌گردد، سپس (گوییم:) ترکیب اتحادی بین نفس و بدن در نزد ما ثابت است ـ چنانکه برخی از متأخران را نظر این است ـ بنابراین اتصاف نفس به صفات جسم ـ به معنایی که جنس باشد ـ متحقق و ثابت است، چون آن (نفس) مبدأ فصل و تمام ذاتش (یعنی جسم) می‌باشد ـ اگرچه به چیزی که مادّه و صورت است متصف نگردیده باشد ـ و مشخص است که اعتبار جنس و فصل، غیر از اعتبار مادّه و صورت است، پس در اعتبار اوّل: چنانکه اجسام به صفات نفوس اتصاف پیدا می‌کنند، همین‌طور نفوس هم به صفات اجسام اتصاف پیدا می‌کنند، از این‌روی به نفست اشاره می‌کنی که من نویسنده و نشسته‌ام، پس کُروی بودن نفس فلکی از این قبیل است [1].

اما اینکه گفته‌اند: حیوان نفس را به‌واسطهٔ تنفس استنشاق می‌کند، مراد آنکه: در حیوان روحی بخاری از قبیل اجرام فلکی ـ در پاکی و لطافت ـ می‌باشد و آن خلیفه و جانشین نفس در بدن طبیعی است و به‌واسطهٔ نَفَس، اعتدالش باقی می‌ماند و با

۱. کُروی بودن کنایه از بساطت اجرام مثالی است .... و جسم در این تأویل جسم مُلکی است نه جسم مثالی ملکوتی. «سبزواری»

هوای معتدل، جوهرش تغذیه می‌شود، و چون این جوهر حامل قوهٔ حسّ و حرکت نفسانی است و از نفس در این بدن طبیعی پیوسته افاضه می‌شود، از این‌روی نام نفس بر آن اطلاق کرده‌اند، و ابن‌سینا در برخی از رسایلش گفته: روح بخاری را جان گویند و نفس ناطقه را روان.

اما آن‌کس که گفته: آن نفس نیست، بلکه محرّک آن، نفس است و آن در این است و با ورودش، وارد بدن می‌گردد، سخن درستی است که هیچ اشکالی در آن نیست و بازگشت بدانچه که ما سخن پیش را تأویل بر آن کردیم پیدا می‌کند، پس باهم توافق دارند و تناقضی وجود ندارد.

اما آن‌کس که گفته: نفس آتش است و این آتش پیوسته در حرکت می‌باشد، مرادش از آن، این آتش عنصری نمی‌باشد، بلکه مقصودش این است که در وجود، آتش دیگری است که عبارت از حرارت جوهری می‌باشد و در اجسام، به‌واسطهٔ دگرگونی واحاله و تحلیل تصرف می‌نماید و آن طبیعت است، و فوق آن آتش نفس امّاره ـ به‌واسطهٔ شهوت و غضب ـ می‌باشد، و این آن آتشی است که بر دلها مسلّط می‌شود ـ چنانکه در کتاب الهی بدان اشاره شده است ـ و چون با انجام فعل طاعات و ریاضات، شدت آن شکسته گردد، آتش، نور می‌شود و نفسِ امّاره، مطمئنه می‌گردد.

اما سالکان مسلک و پویندگان روش ادراک گویند: شئی، غیر خودش را ادراک می‌کند، چون درنهایت قوّت و استقامت (نیرو و پایداری)، بر وی پیشی دارد، زیرا معلوم ـ بالذات ـ عبارت از صورتی است که نزد مُدرِک حاضر است، و دانستی که ادراکِ چیزی عبارت از وجودش برای مُدرِک، و وجود چیزی برای چیزی جز به‌واسطهٔ علاقه و همبستگی ذاتی بین آن دوچیز نمی‌باشد، و علاقهٔ ذاتی جز عِلّیت و معلولیّت نیست، ولی نسبت صورت ادراک شده به ذات عالِم، نسبت مجعول است به جاعل، نه نسبت حلول و انطباع، چنانکه این مطلب را در مباحث وجود ذهنی و در مباحث اِبصار و غیر این‌دو و از مباحث دانستی.

اما اینکه بعضی از آنان نفس را از جنس چیزی که آنها را مبدأ می‌دانند قرار داده است: یا آتش و یا هوا و یا خاک و یا آب، شاید مرادش از مبدأ، مبدأ قریب برای تدبیر اجسام و تصرف و تغییر آنها باشد.

پس هرکس که آن را آتش قرار داده، مرادش از آن همان چیزی است که بیانش گذشت.

و آن‌کس که آن را هوا قرار داده، مرادش از آن شوق و محبت است، زیرا نفس، عین محبت است و تعبیر از مبدأ اول به عشق، در سخن عرفا شایع و معمول است و مردمان را در هرچه که دوست می‌دارند روشهای مختلف است.

و آن‌کس که نفس را آب قرار داده، مرادش از آن چشمهٔ آب حیات است که حیات هر صاحب نفسی بدان بستگی دارد، چنانکه خداوند می‌فرماید: و جعلنامن الماء کل شئی حیّ، یعنی: هر چیز زنده‌ای را از آب آفریدیم (۳۰ انبیا) و نفس، حیات جسم است، چنانکه عقل حیات نفس است، از این‌روی برخی از پیشینیان از عقلِ کُلّی، تعبیر به عنصر اوّلی کرده‌اند و آن را آب قرار داده‌اند، و بسا که مراد از عنصر اوّلی، وجود باشد که از حق متعال بر تمام موجودات به ترتیب افاضه می‌شود.

و هرکس آن را خاک نامیده، از آن‌جهت است که در ذاتش پذیرای علوم و صوَر ادراکی که از آسمان عقل بر وی افاضه می‌شود می‌باشد، پس نفسِ پذیرای صوَرِ علمی، زمین حقایق ـ در مرتبه‌ای که عقل هیولانی است ـ می‌باشد، لذا معارف علمی از آسمانهای عقول فعال بر وی افاضه می‌شوند، همچنان که بارانی که بدان زمین ـ پس از مُردنش ـ زنده می‌شود فرود می‌آید؛ و در حدیث آمده که: ان القلوب یحیی بالعلم کما یحیی الارض بوابل السماء، یعنی: دلها به علم زنده می‌شوند، آنچنان که زمین به باران زنده می‌گردد.

و آن‌کس که گوید: مبادی عبارت از اَعداد است و نفس را عدد قرار داده، مرادش از عدد، آن چیزی است که یاران فیثاغورث معتقداند؛ و تأویل سخنشان آنکه: مبدأ اوّل واحد حقیقی است که همان مبدأ اشیاء است، چنانکه واحد عددی مبدأ اعداد است، ولی مبدئیت دو و سه و دَه، در این اعداد جسمانیِ کمّی، ذاتیِ این وحدتها نیست، پس هرچه که اوّل گشت امکان دارد که دوم گردد، و دومی آن جایز است که اوّل باشد ـ برعکس مبدأ اوّل تعالی ـ بنابراین مبدئیت و اوّلیت او عین ذاتش می‌باشد، و همین‌طور دومی بودن عقل اوّل عین ذات او است و تبدیل‌بردار نیست، و مرتبهٔ نفوس ـ پس از مرتبهٔ عقول ـ هم این‌گونه است، پس اطلاق عدد بر مبادی عقلی و نفسی، از جهت

ترتیبشان در وجود، ترتیبی است که امکان تبدیلش نمی‌باشد، در این‌صورت عددیّت در آنها ذاتی است و در غیر آنها عَرضی، پس آنها درواقع اعداداند، چنانکه وحدت و اوّلیّت، ذاتی حقِ اوّل تعالی می‌باشند و در غیر او، اضافی و نسبی، پس او واحد حقیقی است و غیر او زوج ترکیبی.

اما آن‌کس که گوید: شئی، شبیه خودش را ادراک می‌کند و مُدرَک بالفعل شبیه مُدرِک است؛ سخنش درست و راست است، و ما در این کتاب این مطلب را بسیار تکرار کرده‌ایم که: مُدرَک، همیشه از جنس مُدرِک می‌باشد، بنابراین لمس، ملموسات را که از جنسش است ادراک می‌کند و همین‌طور چشایی، چشنده شونده‌ها را که از جنسش می‌باشد ادراک می‌کند، و نورِ بینایی، دیده شونده‌ها را ادراک می‌کند و خیال، متخیلات را و وَهم، وَهمیّات و عقل، عقلیات و امور مربوط به عقل را ادراک می‌کند؛ خلاصه آنکه هر قوهٔ ادراکی وقتی به‌صورت مدرَک مصوَّر می‌شود، ذاتش از قوه به‌فعل خارج می‌شود، و شکی در این نیست که قوهٔ قریب و استعداد قریبِ چیزی، از جنس صورت آن‌چیز و فعلیّت آن می‌باشد؛ سپس (گوییم:) با برهان قطعی اتحاد عقل را به معقولات و حسّ را به محسوسات پیش از این دانستی، و اتحاد از شبیه بودن شدیدتر است، و دانستی که نفس وقتی عقل گشت، تمام اشیاء می‌گردد، و آن اکنون هم با تمام اشیائی که در ذاتش حاضراند ـ یعنی صور آن اشیاء نه اعیان خارجی آنها ـ اتحاد دارد، و از این امر ترکیب نفس از آن امور خارجی و نیز از صور آنها لازم نمی‌آید، بلکه هرچه نفس کامل‌تر گردد، جمعش مر اشیا را بیشتر می‌گردد و بساطتش افزون‌تر، زیرا بسیط حقیقی ـ همان‌گونه که برهانش گفته آمد ـ تمام اشیاء است.

اما سخن جمع‌کنندگان بین هر دو اَمر: ادراک و حرکت: اگر تأویل سخن در هریک از آن‌دو جایز باشد، در مجموع هم جایز است.

اما اعتبارکنندگان امر حیات را در سلوک و پیمودن معرفت و شناخت نفس:

برخی گویند: نفس، حرارت غریزی است، بنابراین گرم‌کننده (حارّ) غریزی است، درحالی که ثابت شده آن جوهری آسمانی است که از نفس در بدن برانگیخته می‌شود و نفس بدان، افعال طبیعی و نباتی و حیوانی را انجام می‌دهد، و این جوهر حارّ، همان روح حیوانی است و نزد ما بسیط است و از (نوع) ترکیب یافتهٔ از عناصر و اسطقسات

نیست، و پیش از این گفته آمد که خلیفه و جانشین نفس و متصل بدان است.

برخی دیگر گویند: آن برودت و سردی است؛ شاید بدان، از چگونگی حال آن و علم یقینیش و یا راحتی بدن بدان، و سالم ماندنش از آفات و آسیب‌ها ـ مادام که نفس حافظ مزاج است ـ چشم‌پوشی کرده و آسان گرفته است.

اما آن‌کس که گفته: آن خون است؛ از آن‌جهت است که خون مَرکبِ روح بخاری است و در تمام بدن جاری است و به‌توسط آن حیات، در اعضا ساری و جاری می‌گردد، لذا نام نفس را بر او اطلاق کرده است، یا از باب اشتراک و یا تجوّز (چشم‌پوشی و آسان گرفتن) و اطلاق نفس بر خون، در این زمان نیز شایع و معمول است.

اما آن‌کس که گفته: نفس تألیف و گِردآوردن است؛ مرادش از آن مؤلِّف، یعنی گِردآورنده است، چون بین عناصر بدن و اجزای آن ـ بر نسبت وِفقی که در آن احدیت جمع است ـ تألیف می‌دهد، و یا مراد از آن مؤلَّف یعنی گِردآورده شده است، چون جوهرش از معانی و صفات ـ بر نسبت معنویِ شریفِ نوری ـ تألیف یافته است که از آن، نسبت اعتدالیِ مزاجی در بدن سرچشمه می‌گیرد [1]، و اینها گویی که از آن (نفس) سایه و حکایتی می‌باشند، زیرا تمام آنچه در عالم پائینی طبیعی، از صورت ها و شکل‌ها و حالات یافت می‌گردد، نظایر آنها هم در عالَم اعلا و برتر ـ به‌گونه‌ای برتر و عالی‌تر ـ یافت می‌گردد.

اما سخن آن‌کس که گفته: نفس همان اِلاه و خدا است، شاید مرادش از آن، فنای در توحید باشد که از بزرگان صوفیان نقل شده است، نه آن معنایی که فرعونان و بی‌دینان مدّعی‌اند، و خداوند از آنچه ملحدان و بی‌دینان گویند منزّه است.

اما آن‌کس که گفته: او تعالی در هر چیزی به‌حسب آن چیز است و در چیزی طبع

۱. نفس در مقام عاقله از معقولات تغذیه می‌کند و بدانها نیرو می‌گیرد، و چون سایه‌اش در بدن افتاد، تغذیه‌اش با جسمانیات است و نیرو گرفتنش از آنها و مقدارش رشد می‌کند تا فرشتگان عالم بالا و به‌جایی می‌رسد که به نیکوترین تقویمی در مقام حضور ـ نزد قیوم محیط ـ قیام می‌یابد، و چون سایه‌اش بر بدن افتاد، رُشد حسّی و حرکت کمّی، در بهترین و زیباترین تقویم صوری می‌گردد و هر نفسی را شبیه به نفس خودش ـ از حیث علم و خو و عمل و جانشینی معنوی و باقی ماندن نوری ـ قرار می‌دهد، و چون سایه‌اش بر بدن افتاد، استیلاد به‌واسطهٔ مولّده صوری و استخلاف معنوی و استبقاء نوعی می‌گردد، و همین‌طور تمام آنچه در بدن است، سایه‌هایی حسّی برای هیآت نوری در نفس‌اند، بلکه موجودات عالم پائین ـ سر تاسر ـ سایه‌های عالم بالا ـ چنانکه در مبحث مُثل نوری گذشت ـ می‌باشند. «سبزواری»

است و در چیزی عقل، من نمی‌خواهم سخنش را تصحیح کنم ـ به‌جهت پرهیز از بی‌ادبی ـ ولی می‌گویم: نفس انسانی در چیزی طبع است و در چیزی حسّ و در چیزی خیال و در چیزی عقل، بنابراین آن، جوهر عاقلِ متخیلِ شنوای بینایِ بوینده‌ٔ چشنده‌ٔ لمس کننده‌ٔ غذا خورنده‌ٔ رُشدکننده‌ٔ زاینده (به‌وجود آورنده) است، با این‌همه وی جوهری بسیط و غیرقابل بخش است که خداوند برای خودش از حیث ذات و صفت مثالی قرارش داده و در این عالم برای خویش خلیفه و سپس در عالم بالا جانشینش کرده است و معرفت و شناخت آن را سببی برای معرفت خودش ـ تعالی ـ قرار داد.

این آن چیزی بود که ما را در تأویل رمز و راز آنان و آشکار کردن گنجینه‌های سخن ایشان میسّر و فراهم آمده بود.

سپس گوییم: در آنچه ابن‌سینا در مناقضهٔ سخن آنان بیان داشته است بعضی مناقشات و گفتگوها است که می‌خواهیم بدانها اشاره کنیم:

نخست در آنجا که گفته: آنان که به حرکت تمسّک کردند (یعنی قائل به علم نفس از جهت حرکت شدند) نخستین محالی که آنان را لازم می‌شود اینکه: سکون را به نفس نسبت داده‌اند، پس اگر تحرّک آن علّت تحریک باشد، خالی از این نیست که تسکینش از وی صادر می‌شود ـ درحالی که به حال خودش متحرک است ـ پس نسبت تحرکش به ذات خودش به تحریک و تسکین یکی است... تا پایان سخنش.

ما گوییم: تحریک بدنی که به تحریک نفس نسبت داده می‌شود، مراد از آن این تحریک مکانیِ ارادی که از نفس به‌واسطهٔ دواعی و خواستهای خارجی و امور لاحق و اسباب آماده‌سازِ حرکت ارادی که از مکانی به مکان دیگر برای بدست‌آوردن نفع و یا ملایم و دفع زیان رسان و یا دردآور برانگیخته می‌شود نیست، بلکه مراد از آن تحریک، چیزی است که بدان، حرکات دگرگون‌پذیر طبیعی که بدانها تغذیه و رشد و پختن و اِحاله و غیراینها که بدن هیچ حیوانی لحظه‌ای از آن حرکات خالی نیست واقع می‌شود، و آن حرکتِ حیات است و مقابل آن سکونِ مرگ است ـ هنگام انقطاع تعلق نفس از بدن ـ پس فاعلیت نفس مر این حرکت را که لازمهٔ حیات حیوانی است، ذاتی می‌باشد، اما فاعلیّتش مر حرکات ارادی را: آن امری عرضی است که با مشارکت اسباب خارجی می‌باشد، و نسبت این به آن، مانند نسبت نوشتن است به تصویر و

کشیدن (نقش) اعضا، و مانند نسبت پختن غذاست در دیگ، به هضم غذا در معده؛ خلاصه آنکه این تحریک لازم است و پیوسته تا بدن زنده است (این تحریک) قطع نمی‌شود و منجرّ به تسکین ـ مادام که نفس نفس است و بدن بدن ـ نمی‌گردد.

دوم اینکه گفته: پیش از این دانستی که هیچ متحرکی نیست جز آنکه محرِّکی دارد، درحالی که هیچ چیزی از جانب ذات خود متحرک نیست.

گویم: اینکه هر متحرکی به محرِّکی غیرخودش نیازمند است، سخن درستی است، ولی پیش از این گذشت که هرچه در مقوله‌ای از مقولات چهارگانه حرکت دارد، نیازمند به محرِّکی است که حرکت را بدو ببخشد، و هرچه که در مقولهٔ جوهر حرکت می‌کند ـ مانند طبیعت که وجود متجدّدی دارد ـ نیاز به جاعلی دارد که وی را متحرک قرار دهد، و پیش از این فرق بین عوارض وجود و عوارض ماهیت گفته آمد، و همین‌طور بین اختلاف دوجهت در خارج ـ چنانکه در قوه و فعل است ـ و بین اختلاف آنها به‌حسب تحلیل ـ چنانکه در وجود و ماهیت است ـ درحالی که حرکت در هر چه (یعنی مقوله‌ای) که به ذات خود حرکت می‌کند، نحوه و گونه وجود آن چیز است، و نیازمند در وجود به جاعل، نیازمند به جاعلی است که ذاتش را ببخشد، نه به جاعلی که به‌وجود موصوفش سازد، چون وجود، وصفِ زائد بر ماهیت و خارج نیست بلکه ذهنی است؛ و بنابر هر کدام از دو وجه [1]، نیاز هر متحرکی به محرِّکی غیر خودش ثابت است، و همین‌طور انتهای متحرکات به محرِّکی غیر متحرک ثابت است.

سوم اینکه گفته: این حرکت خالی از این‌ها نیست که یا مکانی و یا کمّی و یا کیفی و یا غیر اینها باشد... تا پایان سخنش.

به این دفع می‌شود که: این حرکت از اقسام گفته شده خارج است، چون حرکتی جوهری و اشتدادی است و برهان بر نفی اشتداد جوهری اقامه نشده است، و آنچه

۱. یعنی بر حرکت عرضی و حرکت جوهری، پس هر متحرکی نیازمند به محرکی غیر خود دارد، ولی در حرکت جوهری نیازمند به محرک، یعنی بخشندهٔ وجود آن محرک است، و دانستی که حرکت از عوارض ماهیت آن است نه وجودش، چون حرکت در متحرک، به ذات جوهری خودش است و شیئیت وجودیش نحوه و گونهٔ وجودش می‌باشد، درحالی که در حرکت عرضی، نیازمند به محرک ـ به معنی بخشندهٔ حرکت بدو ـ می‌باشد، چون محرک در اینجا عرضی و معلَّل است، برعکس آن.... «سبزواری»

ابن‌سینا در ابطال آن گفته است، بیان ضعف و سستی آن گفته آمد.

چهارم اینکه گفته: اما حرکت به‌گونهٔ استحاله و دگرگونی [۱]، یا حرکتِ از حیث نفس بودن است، در این‌صورت وقتی حرکت کرد دیگر نفس نیست، و یا اینکه در عَرضی از اَعراض حرکت دارد، پس آغاز آن، تحرّکش از جانب تحریک و نحوهٔ آن نمی‌باشد... تا پایان سخنش.

در این‌باره گویم: ابن‌سینا هرجا که خواسته ابطال استحاله را در جوهر نماید، بین وجود و ماهیت خَلط و آمیزش داده است و حرکت کونی را عبارت از خروج شئی در هر آن و لحظه‌ای به ماهیتِ بالفعل دیگری قرار داده است [۲]، درحالی که چنین نیست، برای‌اینکه شدیدتر و ضعیف‌تر بودن اگرچه در نوعیّت باهم تباین دارند، ولی تباینشان ـ نزد آن‌کس وجود برای آن‌دو بالفعل حاصل است ـ به‌واسطهٔ ماهیت می‌باشد؛ اما در مقام حرکت اشتدادی، همگان [۳] را وجود واحدِ شخصیِ زمانی است که دارای یک ماهیت است و در هر آن و لحظهٔ فرض شده، دارای حدّی از وجود ـ به‌واسطهٔ قوهٔ قریب فعل چنانکه بیانش گذشت ـ می‌باشد، پس حرکت در موجودات و اَکوان حیوانی مثلاً، جُز خروج متحرک از مرتبه‌ای حیوانی به مرتبهٔ حیوانی دیگر نمی‌باشد، نه خروج حیوانی از حیوانیت به غیر حیوانیت ـ مثلاً مانند فلکیّت ـ برای‌اینکه هرچه شدیدتر و ضعیف‌تر را می‌پذیرد، در آن اشتداد و تضعیف جایز است، و مقولهٔ جوهر نزد ما مانند مقولهٔ کیف است در اینکه هردو را می‌پذیرد، پس برای بعضی از انواع آن که

۱. این از باب عموم مجاز است که مصطلح علمای منقول است، برای‌اینکه استحاله عبارت از حرکت کیفی است، اما حرکت جوهری به‌نام تکوین نامیده می‌شود، چنانکه در سفراول گفته آمد. **«سبزواری»** ۲. وگرنه حرکت در جوهر معنایش این است که: وجودش سیال است نه ماهیتش، پس طبیعت مثلاً ماهیتش ثابت است و هویتش سیال، آری! سیلان را وجودی دیگر نیست که بر هویتش وارد شود ـ آنچنان که در حرکات عرضی است ـ بلکه طبیعت دارای ماهیت و هویت ثابت است و سیلان از عوارض وجود است نه از عوارض ماهیت، و در عالم مُلک هویتی ثابت تحقق می‌یابد، به‌طوری که منافی حدوث ذاتی و تجدد جوهری به شراشر آن، از آسمانها و زمین و بسایط و مرکباتش می‌باشد، چنانکه شرایع الهی بدان گویایند.... **«سبزواری»** ۳. از آن‌جهت وجود کُل، شخصیِ زمانی است که خروج از وجودی به‌وجود دیگر، تدریجی تحقق می‌یابد واز این‌روی بر آن حرکت صدق می‌کند، و اگر برای این وجود شخصی عَرَض زمانی نبود، حرکت صدق نمی‌کرد، اما وحدت ماهیت آن مانند وحدت ماهیت انسان است که مرکب از جوهر است و پذیرای ابعاد و رُشدکننده و غیراینها، زیرا آنها در صراط انسان غیر متحصَّل‌اند تا آنکه منافی وحدت ماهیت وی باشد، اگرچه از حیثی که به‌واسطهٔ وجودات متفرق و پراکنده پدید می‌آیند، متحصَّل‌اند. **«سبزواری»**

تعلق به موادِ حرکات استحالی جوهری دارد جایز است [۱].

بنابراین همان‌طور که اشتداد، سیاهی را به غیر سیاهی خارج نمی‌سازد، بلکه از نوعی از آن به نوع دیگر و یا فقط از شخصی به شخص دیگر خارج می‌سازد، یا بالقوه ـ چنانکه در واسطه‌های حرکت است ـ و یا بالفعل ـ چنانکه در انتهای حرکت است، همین‌طور جوهر [۲] هم به مقوله‌ای دیگر و به جنسی دیگر، غیر از آنچه بوده خارج نمی‌گردد، مگر در حرکات بسیاری که منتهی به متحرکی غیر جنسش می‌شود، مانند سیاهی در ضعیف شدنش، تا آنکه از جنسش به غیر جنسش خارج می‌شود، و مانند انسان در استکمالات نفسش به‌طوری که فرشته‌ای از فرشتگان می‌گردد؛ و یا در انحرافات و کاستی‌هایش به‌گونه‌ای که اهریمن و یا حیوانی می‌شود، سپس (گوییم:) نفسیّت نفس، اگرچه اضافه و نسبت وجودی به بدن دارد، ولی آن از حرکتش مطلقا و از نفس بودنش لازم نمی‌آید.

اما آنجا که گفته: حرکت نفس اگر در عَرضی از اعراض باشد لازم می‌آید که تحرکش از گونۀ تحریک آن نباشد.

کسی را رسد که گوید: آنان چنین ادعایی ندارند جز آنکه محرِّکِ شئِ منفعلِ قابلِ حرکت ناگزیر باید در ذات خودش متحرک باشد.

(گوییم:) این مستلزم آن نیست که حرکتِ متحرک از گونۀ حرکت محرِّک باشد و این را هیچکس ادّعا نکرده است، و در بسیاری از اشیاء که چیزی را حرکت می‌دهند که حرکت کند کار را برخلاف آنچه بیان داشته مشاهده می‌کنیم، پس تحریکات آسمانی که از نفوس آنها در اجرامشان صادر می‌شود وضعی است و تابع حرکات ارادی نفسانیشان؛ چنانکه ابن‌سینا در کتاب تعلیقات (بر کتاب شفا) و غیر آن، بدان اعتراف کرده است، بنابراین کدام محال ـ دراینکه تحریکات نفس در بدن به‌واسطۀ اِحاله و غیر آن است ـ لازم می‌آید؟ درحالی که نفس تابع حرکات وجودی و یا ارادی خودش است.

۱. مانند طبایع سیال، برعکس جواهر مفارق، چون هیچ سیلانی در جواهر آنها و هیچ حالت منتظره‌ای برای هویاتشان و هیچ حدوث تجددی برای آنها نمی‌باشد، چون آنها از ناحیه و صُقع ربوبی‌اند که ایشان را ثَبات و قِدم بخشیده است، بنابراین در ثبوت و ثباتشان تجدد و عدم راه ندارد. «سبزواری»

۲. یعنی جوهری که عبارت از جنس عالی است به جنس عالی دیگری خارج نمی‌گردد، و جوهر نوعی اضافی نیز به نوع اضافی دیگر خارج نمی‌شود، و محتمل است مرادش از جنس، معنای لغوی آن باشد. «سبزواری»

پنجم آنکه گفته: آنچه گفته‌اند که شئی، لازم است که مبدأ باشد تا آنکه آن سوی خود را مشاهده کند از محالات است، درحالی که ما به نفس خودمان چیزهایی را که مبادی آنها نیستیم می‌دانیم و درک می‌کنیم... تا پایان سخن او.

در این‌باره گویم: مراد از معلوم، عبارت از صورت است که نزد مُدرِک حاضر و قائم است و به‌حفظش مر آن را محفوظ است، و شکی نیست که نفس، مبدأ فاعلی صورِ موجودِ در قوا و مدارکش می‌باشد، اما صور عقلی که مُدرَک نفس‌اند، نفس در آغاز کار، هنگامی که عقل هیولانی است، مبدأ قابلی آنها است و چون متصل به عقل فعال گردید، فاعل و حافظ آنها می‌شود؛ و ابن‌سینا در کتاب مبدأ و معاد، در فصلی در آن کتاب بیان داشته که: عقل هیولانی، بالقوه عالم عقلی است، و قوهٔ عقلی صورت را از ماده تجرید و جدا می‌سازد، پس خالق و فاعل صور معقول و قابل آن ـ باهم ـ می‌باشد [1]؛ و در فصل دیگری از آن گفته: قوهٔ عقلی در محسوس، عملی را انجام می‌دهد که آن را معقول قرار می‌دهد.

۱. قابلیت هنگامی است که عقل هیولانی است و فاعلیت، هنگامی که متصل به عقل فعال است ــ چنانکه مصنف قدس سره گفته است ــ یا اینکه مراد از قابلیت، موصوفیت باشد. بنابر هریک از دو تقدیر، لازم نمی‌آید که یک چیز هم قابل باشد و هم فاعل. «سبزواری»

ترجمهٔ اسفار ـ سفر چهارم

باب ششم

تجرّدِ نَفْسِ ناطقه

باب ششم

در بیان تجرّد نفس ناطقهٔ انسانی - تجرّدی تامّ و عقلی - و چگونگی حدوث او و در آن فصل‌هایی چند است:

فصل اوّل

در اینکه نفس ناطقه نه جسم است و نه مقدار و نه منطبَع در مقدار می‌باشد و در آن دلایلی چند است:

دلیل اوّل

نفس را این توان هست که کلیات و طبایع کلّی را از حیث عموم و کلّیتشان ادراک کند، و کلّی - از آن روی که کلّی است - یعنی طبیعت عام، امکان ندارد که در جسمی حلول و ورود کند و یا اینکه در طرف منقسم و بخش‌پذیر و یا غیر منقسم آن جسم انطباع پیدا کند؛ اما این که امکان ندارد در طرف غیر منقسم آن جسم پدید آید برای آن است که نقطه، محال است محل صورت عقلی باشد، چون خالی از آن نیست که یا از چیزی که آن (نقطه) نهایت آن چیز است امتیاز دارد و یا اینکه امتیاز ندارد، پس اگر امتیاز ندارد، حصول صورت معقول در آن - غیر از محلّی که طرف آن است - ممتنع و محال است، بلکه همان‌طور که نقطه طرف ذاتی آن (چیز) است، همین‌طور جایز است که در آن، طرفِ چیزِ حلول و ورودکننده - در آن مقدار - ورود و حلول کند، و همان‌طور که حلول‌کننده به‌سبب آن مقدار، بالعَرض تقدّر و اندازه می‌یابد، همین‌طور متناهی بودن آن (چیز) هم به طرفش، به‌سبب متناهی بودن محل بدان (نقطه)

بالعَرض (تقدر و اندازه) می‌یابد؛ و محال است که آن (نقطه) را در وجود، امتیازی از آن مقدار باشد، وگرنه باید نقطه منقسم و بخش‌پذیر باشد ـ چنانکه در جای خودش بیان گردیده است ـ .

در اینجا اشکال شده که: عدم امتیاز در نقطه از محل، اگرچه مسلّم است ولی ما نمی‌پذیریم که در آن ورود نکرده است ـ مگر نهایت آنچه در آن مقدار ورود می‌کند ـ زیرا آنچه که گفته‌اید، به رنگ‌ها و نورهایی که در سطح‌ها حاصل است ـ نه در اعماق و درون ـ نقض می‌گردد، و حال مماس و ملاقات (روبرو شدن و به‌هم سائیدن) هم این‌گونه است.

پاسخ آنکه: سطح دارای دو اعتبار است: اعتباری که آن نهایت جسم است و اعتباری که مقدار منقسم و بخش‌پذیر در دوجهت است، بنابراین پذیرشش مر رنگ‌ها و نورها و غیراینها را از آن‌جهت است که دارای جسمِ امتدادی است نه از آن‌جهت که وی را نهایتی نیست.

و نیز در قابلیّت شئی، ناگزیر قابل باید استعدادِ خاص و یا مزاج (خاص) را داشته باشد تا کیفیت و یا صفت را بپذیرد، درحالی که نهایت را ـ از آن‌جهت که نهایت است ـ اختلاف قوه و یا حالت استعدادی در قابلیت نیست؛ پس مثلاً نقطه را آن امکان باشد که صورتی عقلی را بپذیرد، باید به‌جهت عدم تجدّد حال در آن ـ به فرض ـ قبول و پذیرشش پیوسته و دائم باشد و مقبول هم همیشه و پیوسته در آن حاصل باشد، چون مبدأ، دائم و پیوسته فیض‌رسان است ، پس در فیضش تراخی و فاصله ـ مگر به‌جهت عدم صلاحیت قابل ـ نمی‌باشد، درحالی که فرض شده این است که: صلاحیت و استعداد وی را ـ از حیث ذاتش ـ حاصل است؛ پس از این امر لازم می‌آید که تمام اجسام دارای نقطهٔ عاقل باشند، و نیز لازم می‌آید که عاقل ـ هنگام مرگش ـ عاقلِ وجودِ قابلِ عاقلیت در خودش باشد، تالی (قضیه) باطل است و مقدم (قضیه) هم باطل؛ اما اینکه محال است صورت معقولِ از جسم در چیز منقسم و بخش‌پذیری حلول کند اینکه: هر مقداری پیوسته و در همه حال منقسم است و ورودکنندهٔ در منقسم، منقسم و بخش‌پذیر است، پس لازم می‌آید که صورت عقلی پیوسته و در همه حال منقسم باشد و به هیچ مرزی که بخش‌پذیری

بدان منتهی می‌گردد نایستد و این از وجوهی چند محال است:

وجه اوّل آنکه: اگر انقسام‌پذیر باشد باید به دو جزء مشابه هم و یا دو جزء مختلف باهم انقسام پذیرد:

نخست آنکه: هریک از دو جزء را لازم می‌آید که به‌وجهی مخالف با کُلّ خود باشند، به‌جهت اینکه محال است کُل، از تمام وجوه با جزء خودش مساوی باشد، و این مخالفت به‌حسب حقیقت و لوازم آن نیست، وگرنه انقسام، به دو جزء مشابه هم نبود، بنابراین مخالفِ هم بودن، به‌سبب چیزی از عوارض مادّی ـ مانند مقدار و شکل ـ می‌باشد، پس صورتِ معقول، مجرد نمی‌باشد و این خلف (خلاف فرض) است.

دوم آنکه: آن انقسام برای معقول بودن صورت، یا شرط است و یا اینکه شرط نیست، بنابر اوّلی، لازم است که دو جزء مخالف هم، با کُل مخالف باشند ـ به‌جهت وجوب مباینت آن کُل با آن جزء [1] ـ.

و نیز: پیش از ورود قسمت، لازم می‌آید که به جهت نبودن شرط، معقول نباشد.

و نیز: چیزی که حالش این است لازم است که منقسم باشد [2]، درحالی که هر معقولی چنین نیست، و اگر این انقسام شرط نباشد، آن‌صورت عقلی نزد فرضِ انقسام، پوشیده به عوارض غریب ـ از جمع و تفریق ـ خواهد بود، و کمتر از این محل هم برای ماهیت آن صورت کافی است، برای‌اینکه جزء آن ماهیت با کُلّ خود ـ در ماهیت ـ مساوی است و محل جزء، جزء محل است، پس هر صورتی را امکان حلول و ورود در بعضی از محلهایش هست، پس حلولش در آن محل، عارضی غریب است، درحالی که سخن در صورت مجرّد است و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد.

اگر گویی: آیا صورت عقلی گاه تقسیم به اقسام مشابه هم ـ به اضافهٔ زوائدی کُلّی

۱. چون هردو معقول‌اند ـ به‌جهت تحقق شرط معقولیت ـ و کُل، به‌جهت نبودن شرط، معقول نیست، این وجه مخالف است، و آنچه را که از وجوب مباینت کُل با جزء بیان داشته، محمول بر آن است، یعنی کُل، پیش از انقسام و جزء پس از انقسام ـ به جعل «لام» در «کُل و جزء» برای عهد نه جنس، و یا استغراق ـ متن این است: لوجوب مباینة الکل للجزء، تا گفته شود: مباینتی در کُل و جزء مقداری جز به‌سبب هویت نمی‌باشد، وجه دیگر آنکه: مرادش از مخالفت، به هویت و عوارض غیرلازم است، بنابر این شرط معقولیت به انقسام، شرط کردن چیزی است به نقیض آن. «سبزواری»

۲. یعنی معقولیت آن مشروط به انقسام است، لازم می‌آید که انقسام را بپذیرد، درحالی که هر معقولی چنین نیست، چون بسائطِ معقول این‌گونه‌اند. «سبزواری»

مانند معنی جنسی چون حیوان ـ نمی‌شود؟ زیرا تقسیم به حصص و بخش‌هایی از آن، مانند حصّه و بخش انسان و بخش اسب می‌شود، درحالی که هردو حصّه و بخش، به‌واسطهٔ ماهیت باهم مختلف نیستند، زیرا حیوانیت اسب ـ بشرط تجرید و جُدا کردنش از شیهه کشیدن ـ مساوی با حیوانیت انسان ـ به‌شرط تجرید از ناطقیت ـ در نوع و حقیقت است، لذا انقسام کلّی، به اقسام مشابه‌هم واقع شده است، با اینکه آن اجزا دارای مقادیر و شکل‌های جزئی نیستند [1]، لذا گفته می‌شود: این غیر آن است و این جایز است، چون به‌سبب الحاق کلّی به کلّی است، بلکه این ترکیب است و آن تجزیه.

مثلاً الحاق ناطق به حیوانی که حصّهٔ انسان است، آن را مخالف حیوانی که حصّهٔ اسب است قرار می‌دهد، و قسمت کردن کُل به جزء، موجب مساوات آن‌دو می‌شود، پس اگر اجزای صورت عقلی مانند افراد و جزئیاتش بود، لازم می‌آمد که کلّیت این صورت مخالف هریک از اجزای آن باشد، لذا قسمت، مقداری نمی‌باشد، درحالی که فرض شده مقداری است و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد.

خلاصه آنکه: انقسام حیوان به انسان و اسب و غیر این دو، قسمت کردن کلّی است به جزئیات، و آن عبارت از انضمام قیدهای مخالف هم است به مَقسَم، درحالی که قسمت کردن فرض شده درصورت عقلی، قسمت کردن کُلّ است به اجزا، و فرق بین این دو آشکار است.

اما اینکه انقسام این‌صورت به دو جزء مخالف هم ممتنع و محال است، بدان‌جهت است که اگر آن انقسام به اجرائی که از حیث معانی باهم اختلاف دارند گردد، ناگزیر آن اجزاء باید اجناس و فصل‌ها باشند، ولی اجزای فرض شدهٔ درصورت عقلی ـ به‌حسب اجزایی که امکان فرض آنها در جسم هست ـ نامتناهی‌اند، پس لازم می‌آید که این اجزای مقوِّم، همان اجناس و فصل‌های آن‌صورت نامتناهی باشند و این محال است.

۱. هدف پرسش‌کننده این است که در استدلال، مغالطه‌ای از باب ایهام انعکاس واقع شده است، زیرا هر انقسامی به اجزای مقداری، انقسام به اجزای مشابه هم است، درحالی که هر انقسام به اجزای مشابه هم، انقسام به اجزای مقداری ـ مانند کلی و حصص و بخش‌های آن ـ نمی‌باشد. «سبزواری»

و نیز: هر کثرتی، واحد و متناهی در آن موجود است، پس اگر آنجا اجزاء نامتناهی باشد، باید هریک از آنها را ماهیتی بسیط باشد، در آن‌صورت آن جزء بسیط را امکان انقسام به دو جزئی که از حیث ماهیت مختلف‌اند نبود.

و نیز: با تقدیر اینکه آن‌صورت، مرکّب از مقوِّماتی نامتناهی است و هریک از آنها را از جسم محلّی است که غیر از محل (مکان حلول و ورود) دیگری می‌باشد، پس لازم می‌آید که جسم را اجزاءِ نامتناهیِ بالفعل باشد و این نیز محال است.

و نیز: وقتی ما قسمت کردن را فرض کردیم، فصل در جانبی و جنس در جانب دیگر واقع می‌شود، سپس اگر قسمت کردن را به شکلی دیگر فرض کردیم، خالی از این نیست که یا در هر جانبی نصف فصل و نصف جنس واقع می‌شود، این انقسام به دو جزء مشابه هم است و ابطالش گفته آمد؛ و یا این است که موجب انتقال جنس و فصل به دو بخش فرض شدهٔ دوم می‌گردد، در این‌صورت لازم می‌آید که فرض کردن تنها، موجب تغییر مکان اجزای صورت عقلی شود [1] و محلّ و مواضع آن صورت عقلی به‌حسب ارادهٔ اراده‌کنندگان و فرضِ فرض‌کنندگان باشد.

وجه دوم [2] در امتناع و محال بودن قسمت کردن صورت عقلی آنکه گوییم: هر چیزی را حقیقتی است که آن چیز بدان حقیقت، آن چیز است، و آن حقیقت ناگزیر یکی است و اصلاً قابل قسمت کردن نمی‌باشد، برای‌اینکه قابلِ قسمت لازم است که با قسمت باقی بماند، زیرا دَه ـ از آن‌روی که دَه است ـ با انقسام باقی نمی‌ماند، برای‌اینکه پنج، جزء دَه ـ از آن‌روی که نوعی از انواع عددی است ـ نمی‌باشد، بلکه جزئی از کثرت وحدات و یکانها است، و دَه را ـ از آن‌روی که یک حقیقت است ـ جزئی نیست، و چون دَه، انقسام پذیرفت و دو پنج حاصل گشت، آن دو پنج، دو جزء دَه ـ از آن‌روی که کثیر است نه از آن‌روی که یک حقیقت است ـ می‌باشند و کثرت در آن، نسبت به شمرده شونده است نه نسبت با نفس آن، زیرا ده نفر از مردمان، برای یک نفر از مردم کثرت است ولی برای خودش وحدت دارد (یعنی یک حقیقت است) پس آن را یک صورت است که غیرقابل قسمت می‌باشد.

۱. و نیز انتقال عَرَض از موضوعی به موضوع دیگر لازم می‌آید «سبزواری» ۲. وجه اول را در صفحهٔ ۲۴۴ بیان داشت «م»

و چون این ثابت شد گوییم: علمی که تعلّق به این ماهیات مجرد دارد، اگر در محل منقسم و بخش‌پذیر حلول و ورود کند، از انقسام محل آن، انقسام آن (علم) لازم می‌آید و از انقسام آن (علم) انقسام آنچه صورت آن است لازم می‌آید، درحالی که معلوم، منقسم نیست، و یا اینکه مأخوذ و اعتبار شده ـ از آن‌روی که مأخوذ است ـ غیر منقسم می‌باشد و این خلف (خلاف فرض) است.

گویم: این تقریر این برهان بر دو وجهی بود که در کتابهای آنان (مشائیان) گفته شده است، و نزد ایشان از قویترین براهینی است که دلالت بر تجرّد نفوسی که مُدرِک معانی کلّی‌اند ـ یعنی تمام نفوس بشری ـ دارد، و پیش از این بیان داشتیم که تجرّد عقلی برای تمام نفوس بشری حاصل نیست [1]، و نزد من این برهان، جاری در هر نفسی نیست، بلکه دلالت بر تجرّد قوهٔ عاقله مر صورتی را که درواقع معقول بالفعل است دارد، خواه به‌حسب ذاتش که اقتضای تجرد دارد باشد و یا به‌حسب تجرید مجرَّد کننده و جُدا کردن جُدا کننده که معقولش را از محسوسش جُدا می‌سازد، و این همان نفسی است که از مرز عقلِ بالقوه و عقل استعدادی، به مرز عقل بالفعل و معقول بالفعل خارج شده است، و این عقل است که در بعضی از افراد مردم یافت می‌شود نه همگان.

و این بدان‌جهت است که آنچه را بیشتر از مردم از طبایع کلّی ادراک می‌کنند، وجودش تنها در ذهن آنان است و در روند وجود کلیات طبیعی در خارج ـ در جزئیات مادّیشان ـ می‌باشد، مانند حیوان ـ از آن‌روی که حیوان است ـ زیرا ماهیت آن در خارج، به‌عین وجود اشخاص موجود است، و آن را اعتباری است که بدان اعتبار اختصاص به مکانی معین و وضعی خاص پیدا نمی‌کند و از حیث ماهیت مشترکش قابلِ قسمتِ مقداری جزئی نمی‌باشد؛ و همین‌طور اگر ماهیتش در ذهن بیشتر مردم یافت شود، آن ماهیت به‌عین وجود صورت متخّیل یافت می‌گردد، ولی ذهن آن را به وجوهی چند از اعتبار، اعتبار می‌کند، پس از آن حیث که صورت شخصی و موجود در قوهٔ ادراکیِ جزئی است، جزئی متخّیل است، و از حیث اعتبارش ـ از آن‌روی که

۱. آری! تجرد عقلی تام اگرچه آنان را بالفعل حاصل نیست، ولی قوهٔ قریب به تعقل دارند، و چون عنایت الهی فرایشان گیرد و صورت عقلی حقیقی را بر آنان القا فرماید، ناچار قابلان خواهند بود، برای اینکه عطایا به مقدار استعداد عطاگران است، پس باید در آنان لطیفه‌ای باشد «سبزواری»

حیوان است بدون شرط قیدی دیگر ـ نه متخَّیل است و نه محسوس و نه معقول، چون آن به این اعتبار، اَمری است که از حیث وجود مبهم است، اگرچه درواقع به وجود چیزی که صورت با آن اتحاد دارد موجود می‌باشد، و از حیث آن اعتبار که [1] مشترکِ بین افراد بسیار است، معقولِ مجرد می‌باشد.

در این صورت گوییم: آنچه از طبیعت حیوان که در ذهن حاصل است، بالفعل صورت مجرّدی نیست که وجودش در نفس خودش، وجودی تجرّدی ـ مانند وجود مفارقات ـ باشد تا لازم آید که محلّ آن نیز مجرّد باشد، بلکه موجودِ از آن در ذهن، چیزی است دارای اعتبارات مختلف که به‌حسب بعضی از آنها جزئی است و به‌حسب بعضیشان کلّی و به‌حسب برخی مطلق، و همین‌طور صورت خارجی از این ماهیت، و ما نمی‌پذیریم که هریک از افراد، امکان ملاحظهٔ این اعتبارات را دارد و یا برایش این امکان هست که امری ذهنی را از جهتی که آن (امر ذهنی) بدان (جهت) کلّیِ مشترکِ بین افراد بسیار و مجرّد از قیدهای جزئی و خصوصیات و ویژگیها است تصوّر کند.

همین‌طور به‌گونهٔ اشکال بر وجه دوم گوییم: نمی‌پذیریم که هر چیزی را وحدتی است که از هر جهت با انقسام مقابل باشد تا لازم آید صورتش نیز این‌گونه

۱. یعنی از حیث اعتبار شیئیت ماهیت، برای‌اینکه اعتبار شیئیت وجود عقلی در کلیّت است و اینکه این وجود، به‌سبب برابر بودن نسبتش به تمام افراد، ملاک کلیّت و اشتراک است، پس این چیزی است که خواص هم نمی‌فهمند، تا چه رسد به عوام، پس اشتراکی که می‌فهمند صدق مفهوم مجمل غیر مبین است که نزد آنان ذاتی و عرضیّت بر آن است، بلکه مناسبتش در بعضی از آثار حسّی می‌باشد، بلکه وقتی لفظ کلّی شنیدند به اوهام و خیالات خویش، مقدار ممتد و پرده‌ای را که بر افرادِ گسترده شده تصور می‌کنند، و چون نور محیط وجودی را شنیدند، شعاع عرضی ممتدی را تخیّل می‌کنند، با اینکه کلیات را در ذاتشان نه کمّ است و نه کیف، تا چه‌رسد به حقیقت وجود، و این به‌سبب غلبهٔ احکام صورت است بر آنان و چیرگی قوای جزئی بر خردشان که در امور علمی بالقوه‌اند، و این تصویرات و نقش‌های خیالی غذای خیالات آنان و خوراکشان می‌باشد که بدون آنها تقوم ندارند.

اما خواص. آنان اگرچه به‌حسب نشأه و عالم خیالشان ناگاه در این تمثیلات افتادند، ولی به‌جهت قوای ورزیده‌شان در امور نظری و یا عملی، آنها را رانده و احکامشان را وا زدند و به احکام عقلی تدارکشان نمودند؛ و تجرّدی که می‌فهمند یا امر سلبی محض است و یا اینکه اندکی بالا می‌روند، پس تخلیه شیئیت ماهیت از تمام عوارض، مانند ماهیت مجرّدی است که بعضی از حکما از مُثُل مجرد می‌فهمند، هرگز که قائل بدان. این‌گونه بفهمد (یعنی مصنف قدس‌سره و غیر او از خواص). «سبزواری»

باشد [۱]، برای‌اینکه بسیاری از اشیا وحدتشان بالفعل، عین قبولِ قسمت بالفعل است ـ مانند عدد ـ و یا عین قبول قسمت بالقوه است ـ مانند اجسام و مقادیر ـ برای‌اینکه دَه، اگرچه یک حقیقت است، ولی آن وحدت عین کثرت آحاد و یکانهایی است که از آنها دَه، تألیف و گِرد آمده است و این کثرت [۲]، مقابل آن نیست، بلکه مقابل آن کثرت دیگری است که عبارت از کثرت دَه ـ یعنی عشرات و دهگانها ـ می‌باشد که مقابل وحدت دَه که عین کثرت اجزا ـ یعنی اعشار و یکدهم‌ها است ـ می‌باشد، پس وحدت دَه با اینکه مقابل کثرتِ دَه است، عین کثرت اعشار و یکدهم‌ها است، و همین‌طور وحدت پنج، عین کثرت پنج یک‌ها و یک پنجم‌ها است؛ و پیش از این گفته آمد که عدد، از اشیائی است که از حیث وجود بسیار ضعیف است، چون وحدتش ضعیف است.

و نیز: وحدتش عین کثرت است، و همین‌طور اجسام و مقادیر و دیگر متصل‌ها، وحدتشان عین قبول کثرت وهمی و یا خارجی است، چون وحدتشان عین متصل بودن و ممتد بودنشان است و امتدادشان عبارت از قبولشان مر کثرت مقداری را از حیث قوه و یا فعل می‌باشد، زیرا من در چنین اشیاء گونه‌ای از وحدت می‌یابم که اعتبار کردن آنها متضمّن اعتبار کردن کثرت به هیچ وجهی از وجوه نیست؛ آری! حیثّیت وحدت آنها با حیثیّت کثرتی که مقابل آن وحدت است مغایر است، درحالی که مُغایر حیثیّت کثرتی که متضمن آن وحدت است نمی‌باشد؛ این معنی را نیک بفهم که بسیاری از

۱. سبک وجه دوم، ترقی از پائین است. گویند: دورترین اشیا از وحدت، عدد است و با این همه قسمت را نمی‌پذیرد، سپس به حقایق خارجی دیگر ترقی کردند و پس از آن به‌صورت‌های عقلی. پس قبول دَه مر قسمت را، رخنه و اشکالی به عدم قبول باقی وارد نمی‌سازد ـ به‌ویژه صورت‌های عقلی ـ با اینکه قبول قسمت در دَه، به اعتبار جنس آن است که کثرت می‌باشد، چنانکه قبول قسمت در اشیاء خارجی به اعتبار مادّهٔ آنها است، آیا نمی‌نگری! آنان قبول قسمت را در کمّ، به قوهٔ وهمی اختصاص داده‌اند، برای‌اینکه فکّیت و جُدا کردن، مقدار را نابود می‌سازد و هیولا آن را می‌پذیرد، پس اگر دَه عین کثرت بود، عین غیر آن هم بود ـ مانند هزار ـ برای‌اینکه تمام آنها همان کثرت‌اند، پس آن نوعی از آن است و آن‌سوی جنسش که کثرت است فصلی دارد و این فصل، جهت وحدتش می‌باشد، و نیز سخن در دَه کُلّی عقلی است و اگر بر دَه کُلّی، به حکمی که به مُعَنوَن جاری شود حکم گردد، مُعَنوَن آن تمام عشرات و دهگان‌هایی خواهد بود که پایانی ندارند، و نامتناهی را نه نصف است و نه ثلث و نه غیر اینها، درحالی که محل قوه به‌خلاف این است. «سبزواری»

۲. آری! ولی عین آن نیست بلکه از حیث عقل قابل آن است، زیرا نوعیت دَه جز با وحدت تمامی نمی‌یابد «سبزواری»

دانشمندان از آن غافل مانده‌اند، حتی ابن‌سینا در کتاب شفا، آنجا که می‌خواهد استدلال بر مغایرت وحدت با وجود کند گوید: کثیر ـ از آن‌روی که کثیر است ـ موجود است و کثیر ـ از آن‌روی که کثیر است ـ واحد نیست؛ و آنچه سخن در بیان استدلال این مطلب بود پیش از این گفته آمد.

آنان را در این مسلک وجهی دیگر است و آن اینکه: ما فرض سخن را در اموری می‌گذاریم که از حیث عقل، قسمت کردن آنها محال است، مانند باری تعالی و وحدت، و نیز مانند بسایطی که از آنها مرکّبات تألیف می‌یابد، زیرا حقایق وقتی مرکب‌اند، ناگزیر در آنها بسایطی است، به‌ضرورت این امر که در هر کثرتی واحد موجود است؛ بنابراین گفته می‌شود: علمِ متعلّق به آنها اگر انقسام‌پذیر باشد یا این است که هریک از اجزای آن علم است و یا اینکه علم نیست، اگر اجزایش علوم نباشد، علم، مجموع این اجزا نخواهد بود، بلکه هیئت و شکلی است که هنگام اجتماع این اجزا حاصل است، پس سخن ما در این هیئت و شکل است و آن اینکه: اگر انقسام پذیرد باید دارای اجزا باشد، و اگر اجزای علم، علوم باشد، آن اجزا را متعلَّقی است، پس خالی از این نیست که متعلَّق هریک از آن اجزا یا تمام آن معلوم است و یا اجزای آن، اگر تمام آن باشد، لازم می‌آید که جزء چیزی مساوی با کُلِّ آن چیز ـ از تمام وجوه ـ باشد و این محال است، و اگر بعضِ آن معلوم باشد، ما پیش از این بیان داشتیم که این حقایق را نه بعض است و نه جزء.

گفته‌اند: این وجه، بهترین وجوه بیان شده است.

گویم: ما نمی‌پذیریم که هریک از نفوس بشری را آن امکان هست که حقیقت این بسایط را تصوّر کند، و بیشتر از مردمان هنگامی که می‌خواهند این امور را ادراک کنند، در ذهنشان اشباحی خیالی و اشخاصی مقداری ارتسام می‌یابد، اینان را کجا با معرفت باری تعالی و جواهر بسیط عقلی؟ آری! این دلیل، درست‌ترین برهان بر تجرد نفوسی است که عارف و شناسای خداوند و صورت‌های مفارق می‌باشند و چنین نفوسی، جِدّاً کم‌اند، اما دیگر نفوس، از اجسام طبیعی مجرداند نه از صورتهای خیالی.

اما اشکالات برخی از متأخران بر این دلیل چنین دفع شده است.

از آن‌جمله اینکه: حلول و ورود نقطه در جسم، یا چیزی منقسم و بخش‌پذیر است

و یا غیر منقسم، بنابر اوّلی، حلولِ غیرِ منقسم در منقسم لازم می‌آید، و بنابر دومی، جزئی که تجزیه نمی‌پذیرد لازم می‌آید.

از آن‌جمله نقض به وحدت است، آن (وحدت) با اینکه دورترین چیز از طبیعت کثرت است، حلول و ورود در جسم دارد.

از آن‌جمله نقض به اضافه است، برای‌اینکه ابوت (پدر بودن) با اینکه غیرقابل انقسام است، در پدر حلول و ورود دارد.

از آن‌جمله اینکه: قوهٔ وهمی قوه‌ای جسمانی است و دشمنی را که ادراک می‌کند امری غیر منقسم است، به‌جهت امتناع ورود قسمت بر این دشمنی، چون نه نصف آن است و نه چهار یک آن، و همین‌طور دوستی و غیر آن.

گویم: دفع اشکال اول: تحقیق آنکه: نقطه قائم به نفسِ ذات جسم ـ از آن‌روی که ذات انقسام‌پذیر است ـ نمی‌باشد، بلکه قیامش به جسم به اعتبار پایان‌پذیر بودن امتداد و انقطاعش می‌باشد، پس محلّ آن جسم ـ از حیث اتصافش به پایان‌پذیری ـ می‌باشد، از این‌روی گفته‌اند: اطراف، عدمی‌اند، چون محلّ آن ـ از آن حیث که محلّ آن است ـ مشتمل بر معنی عدمی که عبارت از نابودی و انقطاع است می‌باشد ـ برعکس علم ـ چون آن برای ذاتی که موصوف بدان است کمال می‌باشد.

اما دفع اشکال نقض به وحدت: بارها دانستی که وحدت جسم، انقسام را می‌پذیرد، زیرا نفسِ اتّصال و امتداد آن است، و همین‌طور وجودش چون عین جسمیّت آن است، و شگفت آنکه وحدت جسم، به عین انقسام جسم، بالذات قابل تقسیم است ـ نه بالعَرض ـ مانند دیگر عوارضی که به‌سبب انقسام محل بالعَرض قابل تقسیم‌اند ـ نه بالذات ـ مثلاً مانند سیاهی، چون وحدت جسم، نفس وجود جسم و عین هویت شخصیش می‌باشد.

اما دفع اشکال نقض به اضافه: ما نمی‌پذیریم که تمام آنها طبعاً غیر منقسم‌اند، بلکه چیزی که عارض اجسام می‌شود بر دو نوع است: یک اضافه است که عارض جسم ـ از آن‌روی که جسم است ـ می‌شود، مانند محاذات و مماس و غیر اینها، پس به‌واسطهٔ انقسام محل، انقسم می‌پذیرند، زیرا محاذات نصفِ جسم، نصف محاذات تمام جسم است و محاذات یک چهارم آن، محاذات یک چهارم تمام آن است؛ و از آن‌جمله

اضافه‌ای است که عارض جسم می‌شود، البته نه از حیث جسمیّتش، بلکه از حیث معنی دیگر که بدان مضاف می‌گردد، پس لازم نمی‌آید که به‌واسطهٔ انقسامِ محلِّ آن، انقسام‌پذیرد، مانند اُبُوَّت (پدر بودن) «زید» ـ مثلاً ـ چون آن اضافه از حیث جسمیت و مقدارش عارض وی نیست، بلکه از جهت دیگری عارض است، مانند قوهٔ فاعلّیت نفسانی که اقتضای تولید دارد.

اما دفع اشکال چهارمی (قوهٔ وهمی): پیش از این گفته شد که قوهٔ وهمی از مادّهٔ مجرّد است نه از اضافهٔ آن، بنابراین حکم مُدرَکات آن هم همین‌گونه است.

دلیل دوم

و آن دلیلی است که ابن‌سینا در کتاب مباحثات (مشرقی) بدان تکیه دارد و معتقد است برترین دلیلی که در این باب دارد همین دلیل است، سپس شاگردانش اشکالات فراوانی بر آن دلیل کردند و ابن‌سینا تمام آنها را پاسخ داده است، و من آن پرسش و پاسخ‌ها را بطور پراکنده ـ در مجموعه‌ای مشتمل بر مکاتباتی که بین ابن‌سینا و شاگردانش اتفاق افتاده است ـ مشاهده و مطالعه کردم، لذا آنها را به ترتیب ـ با زوائدی که در هنگام اتمام برای ما پیش می‌آید ـ در اینجا می‌آورم.

دلیل آنکه: ما می‌توانیم ذاتمان را تعقّل کنیم، و هرکس که ذاتی را تعقل کند، وی را ماهیّت آن ذات است، بنابراین ما را ماهیّت ذاتمان می‌باشد، پس خالی از این نیست که یا تعقّل ما مر ذاتمان را از آن‌جهت است که صورت دیگری مساوی ذات ما در ذات ما حاصل شده است، و یا این است که نفس ذات ما برای ذات ما حاضر است؛ اوّلی محال است، چون آن جمع بین دو همانند است، پس دومی ثابت می‌شود، بنابراین هرچه ذاتش برای ذاتش حاصل باشد، به ذات خودش قائم است، در این‌صورت نفس، جوهری است که قائم به ذات خودش می‌باشد، و هر جسم و جسمانی قائم به ذات خود نیست، پس نفس، جوهری جسمانی است.

پرسش کننده گوید: ما نمی‌پذیریم که ادراک ما مر ذاتمان را مقتضی این است که حقیقت ذات ما برای ما حاصل است، چرا جایز نباشد که آن (ادراک) اثری باشد که برای ما از جانب ذات ما حاصل شده است؟ پس این آن حقیقت ذاتِ ما نیست،

بنابراین ما را حقیقتی است که از آن، اثری در ما حاصل می‌شود و ما بدان اثر شعور و آگاهی پیدا می‌کنیم، پس این اثر، آن حقیقت نیست، در این‌صورت ذات ما برایمان دوبار حصول پیدا کرده است.

پاسخ دهنده گوید: ادراک جز به‌واسطهٔ ثبوت حقیقت چیزی نمی‌باشد، پس آنجا که گفته: برای ما اثری حاصل می‌شود و ما بدان اثر شعور و آگاهی پیدا می‌کنیم، یا این است که شعور را نفس اثر، و یا امری مغایرِ با آن اثر و تابع آن قرار داده است، اگر نفس آن اثر باشد، پس آنجا که گفته: بدان (به‌سبب آن) اثر شعور و آگاهی پیدا می‌کنیم، هیچ معنایی ندارد، بلکه مرادف با آن سخنش است که گفته: برای ما اثر حصول پیدا می‌کند، و اگر شعور تابع آن باشد، یا این است که آن شعور عبارت از حصول ماهیت شئی و یا حصول ماهیت غیر آن است، اگر غیر آن است، در این‌صورت شعور عبارت از تحصیل چیزی است که ماهیت شئی و معنای آن نمی‌باشد، و اگر او همان است (یعنی حصول ماهیت شئی است) پس ماهیت ذات، دراینکه برایش ماهیت ذات حصول پیدا کند نیازمند به آن اثر است، لذا ماهیت ذات غیر موجود است تا آنکه آن اثر، وی را حاصل آید، بنابراین آن ماهیت، متأثر نیست بلکه متکوّن است و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد؛ و اگر ماهیت ذات برای ما به‌سبب حال دیگری از تجرید و تجدید و یا جُدا کردن بعض آنچه از عوارض که مقارن و جفت با آن است باشد، در این‌صورت معقول، عبارت از آن متجدّد متجرّد است، درحالی که سخن ما در چیزی است که چون معقول باشد، همان جوهر نفس ما است که در هر دو حال ثابت است.

پرسش کننده گوید: پذیرفتیم که ذاتمان را تعقل می‌کنیم ولی چرا گفتید: هرکس ذاتی را تعقّل کند، وی را ماهیّت آن ذات است؟ وگرنه ما باید هرگاه که خداوند و عقول فعال را تعقّل کنیم باید برایمان حقایق آنها حاصل شود؟

پاسخ دهنده گوید: حاصلِ در ما از عقل ـ اگر امکان آن را داشته باشیم که تعقّلش کنیم ـ همان عقل فعال است از جهت نوع و طبیعت، نه از جهت شخص، برای‌اینکه یکی از آن دو به حالی است که دیگری بدان حال نیست، و معقولِ از حقیقت خودت، جُدای از حقیقت تو در نوع و ماهیت نیست، و اصلاً به‌واسطهٔ عوارض و شخص نیز جدای از آن نمی‌باشد، پس او به‌واسطهٔ شخص، همو است همچنان که به‌واسطهٔ نوع،

همو است؛ اما عقل فعال و آنچه از آن تعقّل می‌شود، او در معنی همو است ولی در شخص، همو نیست.

گویم: حقیقت آنکه [۱]: طبیعت نوعی که عقل فعال راست، امکان تعدّد اشخاص آن (طبیعت نوعی) نه در خارج و نه در ذهن نمی‌باشد، چون برهان بر این امر اقامه شده که: نوع هریک از جواهر مفارق منحصر در شخصش است و تشخص عقول از لوازم نوعیات آنها (جواهر مفارق) می‌باشد، و اگر افراد یک ماهیت تعدد داشته باشند، باید امتیاز هریک از این افراد به عَرَضی غیرلازمِ طبیعت باشد، و عَرَض غیرلازمِ نوع،

۱. گویم: سخن پاسخ دهنده بسیار صاف و روشن است، چون بنای سخنش بر این است که عقول را ماهیات است ـ چنانکه اعتقادشان است ـ و قائل به امکان علم حصولی برای ما نسبت به آنها هستند.... اما در واجب تعالی گوییم: وقتی برای ما علم حصولی به او و به اسماء و صفاتش حاصل گشت، برای ما عنوان‌هایی مطابق آنها حاصل می‌گردد، مانند اینکه او وجود صِرف و باب و بسیط حقیقی و علیم به علم حضوری است و علم اجمالی در عین کشف تفصیلی دارد و قدیر است و قدرتش فراگیر و عامِ وجوبی است. و همین‌طور او در معنی ـ یعنی در عنوانهای اسماء و صفات ـ همو است، ولی او در وجود همو نیست.

و نیز ثابت شده، همان‌گونه که حقیقت واجب در خارج عین حقیقت وجود در خارج است، همین‌طور ماهیت او در ذهن، عین مفهوم وجود است، پس مفهوم وجود مطلق برای واجب‌تعالی به منزلهٔ ماهیت است برای ممکن، چون وجود از نفس ذات واجب‌تعالی انتزاع می‌شود، همچنان که انسانیت مصدری از نفس ذات انسان انتزاع می‌یابد، و یا اینکه مفاهیم اسماء و صفات، مانند ماهیت برای واجب‌الوجود است، زیرا کثرت اعتبار شوندهٔ در کلّی، اعم از این است که عقل جایزش شمارد و اندازه و مقدار داشته باشد، لذا مفهوم واجب‌الوجود کلّی است.

سپس اگر آن نبود، اطلاق طبیعت نوعی در سخن او تهافت و سقوط بود و نمی‌گفتند: تعدّد افراد یک نوع به‌واسطهٔ ماده و لواحق مادّه، درست است، درحالی که مادّه در اینجا، موضوع و بلکه متعلَّق را فرامی‌گیرد، چنانکه در نفوس متعدّد و بی‌شمار این‌گونه است، پس تعدّد در اینجا به اعتبار قوابل است، و در وجود قابل ـ برای آنکه با عقل فعال در ماهیت اتحاد دارد نه در وجود ـ شگفتی نیست، با این‌همه کلیات جواهر، جواهراند و این مقام دیگری است.

آری! اگر علم حصولی را نفی کرده بود و علم بدانها (کلیات) را منحصر در علم حضوری می‌کرد و اینکه به‌واسطهٔ اضافهٔ اشراقی بدانها ـ از دور ـ است، چنانکه در ادراک طبایع کلّی گوید: آن به‌واسطهٔ اضافهٔ اشراقی به ارباب انواع است، چنانکه در سفر اول این کتاب بارها گفته آمد، و نیز در تعلیقاتمان بر آن کتاب (گفته‌ایم)، در آن‌صورت تعدّد پیدا نمی‌کرد (خبر: اگر علم حصولی را... می‌باشد) برای‌اینکه تمام نفوس یک چیز را مشاهده می‌کنند و دارای یک علم‌اند که آن علم عین معلوم است، چنانکه شأن علم حضوری این‌گونه است، و همان‌طور که صورت معقول از اسب، در هزاران عقل یک چیز است، چون هیچ امتیازی در صِرف شئی نمی‌باشد و در آن‌حال نه قابلی هست و نه مقبولی، همچنان که هیچ علمی غیر از معلوم نمی‌باشد... «سبزواری»

در عارض شدنش نیازمند به فاعلی است که از حیث ذات منفصل باشد و پذیرای تجدّد و انفعال، پس مفارق، مفارق نخواهد بود و این خلف (خلاف فرض) است.

شایستهٔ پاسخ اینکه گفته شود: حاصلِ در نفوس ما از آن حقایق بسیط، کُنه حقیقت آنها نیست، بلکه مفهوماتی عام مانند مفهوم جوهر مفارق و مفهوم عقل و یا غیر اینها می‌باشد.

پرسش‌کننده گوید: وقتی در عقل ما صورتی مساوی با ماهیت «الاه» ارتسام یافت، در این‌صورت ماهیت «الاه» مقول بر افراد بسیاری در خارج می‌باشد.

پاسخ‌دهنده گوید: برهان بر این امَر اقامه شده که آن ماهیت، مقول بر افراد بسیاری در خارج نمی‌باشد، اما بر افراد بسیاری در ذهن، اقامه نشده است.

گوییم: هرگز! که حضرت پروردگار را ماهیّتِ محتمل شرکتِ بین افراد بسیار ـ چه در خارج و چه در ذهن ـ باشد، زیرا ذات او صِرفِ وجود است و قائم به ذات خویش، و تامّی است که تام تر و کامل‌تر از او نبوده و همطراز وی هم نیست، برای‌اینکه هر چه دارای ماهیّت کلّی است تشخصش زائد بر وی است، و همین‌طور وجود، بدان‌جهت که عین تشخص است، پس هر ماهیتی و یا دارای ماهیتی ممکن‌الوجود است.

شایستهٔ پاسخ اینکه گفته شود: ما حقیقت باری تعالی را به کُنهش نمی‌دانیم، بلکه به‌واسطهٔ خواص و لوازمِ اضافی و سلبی می‌دانیم.

پرسش کننده گوید: پذیرفتیم که هرکس ذاتی را تعقّل کند، برایش ماهیت معقول حصول می‌یابد، ولی چرا جایز نباشد که ذات من در قوهٔ وَهمی من حصول پیدا کند و قوهٔ وَهمی من بدان شعور و آگاهی پیدا نماید؟ آنچنان که قوهٔ عاقله به قوهٔ وَهمی شعور پیدا می‌کند؟ بنابراین قوهٔ عاقله مقارن و جُفت با ذاتش نیست، بلکه با قوهٔ وَهمی مقارن و جُفت است، ولی شما می‌گویید: قوهٔ وَهمی مقارن با ذات خودش نیست بلکه با قوهٔ عاقله جُفت است.

پاسخ دهنده گوید: شعور و آگاهی تو به هویّت خودت، چیزی از قوای تو نمی‌باشد، وگرنه آگاه شدهٔ بدان، آگاه و شاعر نبود، و تو با شعور و آگاهیت به ذات خودت، شعورداری که به خودت شعورداری و تو همان آگاه و شاعر و آگاه شدهٔ بدانی.

و نیز: اگر آگاه و شاعر به تو، قوهٔ دیگری بود، آن قوه یا قائم به نفس تو خواهد بود،

در این‌صورت نفس تو ـ به‌جهت قوه‌ای که برای نفست ثابت است ـ برای خودت ثابت خواهد بود و این همان مطلوب است؛ و اگر قائم به نفس تو نباشد بلکه قائم به جسم باشد، بنابراین نفس تو یا قائم به آن جسم است و یا اینکه قائم نیست، اگر قائم نباشد، لازم می‌آید که آنجا به هیچ‌وجه شعور و آگاهی به ذاتت، و هیچ ادراکی به خصوصه مر ذاتت را نباشد، بلکه جسمی باشد که چیزی غیرخودش را حسّ می‌کند، چنانکه تو به‌وسیلهٔ دست و پایت حسّ می‌کنی؛ و اگر نفست قائم بدان جسم باشد، این همان جسمی است که نفس تو در آن حصول یافته و آن قوهٔ آگاه و شاعرِ به نفس خودت در آن حاصل شده است، پس آن نفس و آن قوه، وجودشان برای غیرخودشان است و نفس، بدان قوه ذات خودش را ادراک نمی‌کند، برای‌اینکه ماهیت قوه و نفس ـ باهم ـ برای غیر خودشان است و آن، همان جسم است.

پرسش کننده به سبک تقریر این بحث گوید: چرا جایز نباشد که ادراکم مر لذّاتم را به‌سبب حصول ذاتم در چیزی [1] باشد که نسبتش به ذاتم مانند نسبت آینه باشد به چشم؟

پاسخ دهنده گوید: چیزی که در آن، آینه واسطه است، اگر پذیرفته شود که در آینه نقش شده، نیاز بدان دارد که بار دوم در حدقه و چشم‌خانه نقش گردد، در اینجا هم اینچنین است، یعنی ناچار باید صورت ذات ما برای بار دوم در ذاتمان انطباع و نقش یابد.

پرسش کننده گوید: چرا جایز نباشد که ادراک من مر لذّاتم را به‌سبب حصول صورت دیگری در ذاتم باشد؟ بیانش آنکه: من هنگامی که نفس «زید» را تعقّل می‌کنم یا این است که نفس خودم را تعقّل نمی‌کنم و این محال است، چون عاقل چیزی، به‌واسطهٔ قوهٔ قریب به فعل ـ بدان سبب که عاقل است و در ضمن آن عاقلِ ذات خودش هم می‌باشد ـ عاقل است؛ و یا این است که نفس خودم را در آن‌وقت تعقّل می‌کنم، در این‌صورت خالی از این نیست که حاصل در نفسِ من از نفس من و از نفس «زید» یا دو صورت است و یا یک صورت، اگر یک صورت است، بنابراین مَن

۱. این چیز مانند عقل فعال است، این تقریری برای پرسش اوّل است، چون وَهم نیز در آنجا مانند آینه است، پس دومی اعم از اوّلی است. «سبزواری»

غیر خودم هستم و غیر خودم مَن است، چون درصورت یک صورت داشتن نفس، یک‌بار اَعراض خودم احاطه‌اش می‌کند و بار دیگر اَعراض «زید» فرایش می‌گیرد، اما اگر دو صورت حاصل باشد، این همان مطلوب است.

پاسخ دهنده گوید: تو وقتی نفس را تعقّل کردی، درواقع جزء ذاتت را تعقّل کرده‌ای، و اگر انسانیت «زید» را تعقّل کردی، درواقع به ذاتت چیز دیگری را اضافه کرده و با آن جفتش نموده‌ای [1]، بنابراین انسانیّت در تو دوبار تکرار نشده است، بلکه به‌سبب اعتبار کردن تعدّد پیدا نموده است؛ بدان که بین انسانیت مطلق که به ذات خودش قابل اعتبار است و بین انسانیّت از آن حیث که کلّی است و بین افراد بی‌شمار مشترک است، فرق حاصل است، برای‌اینکه اوّلی جزء ذات من است، اما انسانیّت عام و فراگیر، انسانیت با قید عموم است، پس جزء ذات من نمی‌باشد.

پرسش کننده گوید: بخشی را که خارج کردید نیز باطل است؛ بیانش آنکه: ما وقتی گفتیم به ذات خود موجود است، از آن سه معنی فهمیده می‌شود:

یکی اینکه: ذاتش در وجود خودش تعلّق به غیرخودش ندارد.

دوم اینکه: ذاتش حلول و ورود در غیر خودش ـ مانند سفیدی در جسم ـ ندارد، و این دو بخش باطل‌اند، چون هر دو سلبی‌اند و مُدرِکیّت امری ثبوتی است و عبارت از حصول صورت معلوم است برای عالِم.

سوم اینکه: ذات او مضاف به ذاتش می‌باشد، این نیز محال است، چون اضافه اقتضای دوگانگی دارد و وحدت، مخالف آن است.

گفته نمی‌شود: مضاف و مضافٌ‌الیه اعمّ و فراگیرتر از آن است که هریک، همان دیگری و یا دیگری باشد، و نفی عام به‌سبب نفی خاص امکان‌پذیر نیست.

(اگر گفته شود گوییم:) این یک مغالطهٔ لفظی است، چنانکه وقتی گفته شود: مؤثر

۱. یعنی اضافه به نفسی کردی که آن نفس، جز ذات تو، یعنی مجموع نفس و بدن و یا مجموع نفس می‌باشد، و اعراض احاطه‌کننده چیز دیگری است که جفت با آن است و آن اضافه به اعراض «زید» است، و حاصل اختیار بخش دوم است و آن اینکه حاصل از آن‌دو. یک صورت است و آن معلوم حضوری است، یعنی حضور مَن. حضور نفس «زید» است و تعدّد، حز در مضاف‌الیه نمی‌باشد، و مراد از انسانیت «زید» نفس «زید» است، چون شیئیت شئ به‌صورت است، پس انسانیت انسان به نفس است نه به بدن، و انسانیّتی که در ذیل سخنش آمده بدان که بین انسانیت مطلق که . قیاس بدان نما «سبزواری»

درخواست اثری را دارد، این اعم از آن است که مؤثر همان اثر و یا غیر آن باشد، بنابراین از آن، جواز مؤثر بودن شئی در نفس خودش لازم می‌آید، پس همان‌طور که آن باطل است، همین‌طور این‌هم باطل است.

پاسخ‌دهنده گوید: حقیقت ذات چیزی است و تعیّنش چیز دیگر، و جمله که همو است، اصل است و تعیّن چیزی دیگر، و این مختلف نیست، خواه تعیّن از لوازم ماهیت باشد ـ چنانکه در «الاه» و عقول فعال است ـ و خواه این‌گونه نباشد ـ چنانکه در انواعی که به‌واسطه اشخاصشان در وجود متکثّراند چنین است ـ و این مقدار از غیریّت در جواز اضافه کافی است، و به‌واسطهٔ این تحقیق تو را جایز است که گویی: ذات من و ذات تو.

گویم: این پاسخ ضعیف است، برای‌اینکه بسیط حقیقی که به ذات خودش متشخص است، در آن، دو اعتبار مغایرهم ـ یعنی ذات و تعیّن ـ وجود ندارد، و پیش از این حلّ و دفع این شکّی که در علمِ بسیط به ذات خودش واقع می‌شود ـ در مبحث تحقیق مضاف و تحقیق مسألهٔ علم ـ گفته آمد.

پرسش کننده گوید: این دلیل به ادراک حیوانات مر نفس خودشان را ـ با اینکه نفسشان غیر مجرّد است ـ نقض می‌گردد، و گوش به سخن آن‌کس که ادراک آنها را به ذاتشان انکار دارد مده، چون آنها ملایم و سازگار (طبیعتشان) را می‌طلبند و از ناپسند (طبعشان) می‌گریزند، و طلب آنها برای مطلقِ ملایم نیست، وگرنه باید طلبشان مر ملایمِ دیگری را جز این، مانند طلبشان باشد مر آن را؛ و نیز: اگر طالب ملایم مطلق بودند، باید طالب ملایم ـ از آن حیث که ملایم است ـ باشند، و این کلّی است، پس حیوان مُدرِک کلیات است؛ درحالی که چنین نیست، در این‌صورت حیوان، آنچه را که ملایم نفسش است می‌طلبد، و ادراکش مر آن را مستلزم ادراکش مر نفس مخصوص خودش را می‌باشد، زیرا علم، به‌سبب اضافهٔ امری به امری دیگر، اقتضای علم به هر دو متضایف را دارد.

پاسخ دهنده گوید: نفس انسان ذاتش را به ذات خود، شعور و آگاهی دارد، و نفوس حیوانات دیگر ذاتشان را به ذات خودشان شعور و آگاهی ندارند، بلکه به اوهام خودشان در آلات اوهامشان می‌باشد، چنانکه به اشیائی دیگر به حواس و اوهامشان در آلات آن

حواس و اوهام شعور و آگاهی دارند، پس چیزی که معنای جزئی را ادراک می‌کند، چیزی است که حسّ نمی‌کند ولی علاقه و بستگی به محسوس دارد و آن در حیوانات وَهم است و همان چیزی است که بدان، نفوس حیوانات ذات خودشان را ادراک می‌نماید، ولی آن ادراک، به ذات خودشان نیست و در آلت ذاتشان که قلب است هم نمی‌باشد، بلکه در آلت وَهم ـ به‌واسطهٔ وَهم ـ است، چنانکه به‌واسطهٔ وَهم و با آلت وَهم، معانی دیگری را ادراک می‌کنند؛ بنابراین ذات حیوانات یک‌بار در آلت ذاتشان، یعنی قلب است [۱]، و یکبار هم در آلت وَهمشان است و آن ـ از آن حیث که در آلت وَهم است ادراک می‌کند.

پرسش کننده گوید: برهان براینکه شعور و آگاهی ما به ذات خودمان مانند شعور و آگاهی حیوانات نیست چگونه است؟

پاسخ دهنده گوید: آنکه قوهٔ مُدرِکِ کلیات، آن امکان را دارد که ماهیت ذات خودش را، مجرّد از تمام لواحق غریب آن ادراک نماید، پس ما وقتی به ذات جزئی خودمان که مخلوط و آمیختهٔ با غیر ما است شعور و آگاهی یافتیم، آگاهی به واحدی پیدا می‌کنیم که از اموری چند ترکیب یافته است و ما به هریک از آن امور ـ بطوری که از دیگری امتیاز و جُدایی دارد ـ شعور و آگاهی داریم، و مراد ما از آن امور، حقیقت ذات ما و اموری که با آن خلط و آمیزش یافته است می‌باشد؛ و جایز است که حقیقت ذات ما برای ما تمثّل پیدا کند ـ اگرچه دیگر امور از ما غایب و پنهان باشند ـ ولی ادراک حیوانات مر ذات خودشان را بدین‌گونه نیست، پس فرق ظاهر و آشکار شد.

گویم: این درواقع بازگشتن از این دلیل به دلیل اوّلی است، و حقیقت آنکه: نفوس حیوانات، مُدرِک ذات خودشان به نفس ذات خودشان‌اند و ادراکی خیالی دارند، نه به‌واسطهٔ آلت خیال، بلکه به‌واسطهٔ هویات ادراکیشان، و این اقتضای تجرّد آنها

۱. یعنی آن را دو ظهور است یکی ظهور اصلی عینی، و آن وجود نفسش است که تعلق به روح بخاری قلبی دارد، و دومی ظهور ظلی (سایه‌وار) علمی است که صورت نفس است و قائم به آلتِ وهم آن ـ یعنی مغز ـ می‌باشد..

تحقیق آنکه: قلب، آلت شوقی است، اما ذاتِ نفسِ حیوانیِ تامّ، دارای تجرّد برزخی است و بقایش یعنی اینکه صورتش پس از مرگ ملحق به عالم مثال می‌شود، و معنای مضاف آن به بدنش متصل به ربّ نوعش، پس از استکمال می‌گردد. **«سبزواری»**

را از کالبدهای طبیعیشان ـ نه صورتهای خیالی ـ دارد؛ و ما پیش از این برهان بر تجرّد نفوس خیالی از این عالم را بیان داشتیم؛ و فرق بین نفوس آنها و بین نفوس خواص انسان اینکه: این نفوس ذات خودشان را مجرّد از تمام ابعاد و صورتها و شکل‌ها و غیراینها ادراک می‌کنند.

پرسش کننده گوید: این‌گونه نیست که چون توانستیم ذاتمان را از آنچه در ذهن با آن خلط و آمیزش یافته امتیاز بخشیم، لازم آید که این امر در خارج هم جایز باشد، یعنی این تفصیل چیزی است که ما انجام می‌دهیم و در ذهنمان فرض می‌کنیم، درحالی که آنچه وجود بر آن مقرّر است برعکس این می‌باشد و این اختصاص بدانچه که چون ذاتمان را کلّی و یا جزئیِ مخلوط ادراک کردیم ندارد.

تحقیق آنکه هر چه که چیزی را ادراک می‌کند، آن مُدرَک او است ـ خواه کلّی و خواه جزئی باشد ـ درازگوش وقتی ذات مخلوط خودش را ادراک کرد، ذات مخلوطِ وی مُدرَک او است، بنابراین در تمام احوال دراز گوش ذاتش برایش موجود است، و این جز یک قوه نمی‌باشد، پس ذاتش برایش مجرّد است.

انچه که سخن شما را، یعنی اینکه: مُدرِک ذات درازگوش، قوه‌ای غیرذاتش است باطل می‌سازد اینکه گوییم: مُدرِک ذات درازگوش اگر ذاتش نباشد و قوهٔ دیگری باشد، اگر آن قوه در درازگوش است، بنابراین ذات درازگوش در درازگوش است، و اگر در غیراو است، شاعر و آگاه، همان آگاهی پیدا کردهٔ بدان نیست، پس درازگوش مُدرِک ذات خودش نمی‌باشد و ما این را در آغاز باطل کردیم.

و نیز اگر پذیرفتیم که درازگوش ذاتش را نه به ذاتش، بلکه به جزئی از ذاتش ادراک می‌کند، پس این جزء، صورت ذات او است، بنابراین آن جزء، مجرّد خواهد بود.

و نیز اگر نفس درازگوش در آلت قوهٔ وَهمی او ـ با اینکه مخلوط است ـ حصول یابد، لازم می‌آید که آلت توّهم به‌واسطهٔ این نفس، زنده وَحیّ باشد، همچنان که آلت نفس به‌واسطهٔ آن زنده وَحیّ است.

از این آخری پاسخ داده و گفته‌اند: حصول این صورت در وَهم، شبیه به آن سبزی است که از انعکاس حاصل می‌گردد، و حصول آن در آلت خاصش (یعنی قلب) مانند حصولِ سبزیِ اصلیِ طبیعی است.

این تمام آن چیزی بود که در این مقام گفته شده است و تحقیق، همان چیزی است که ما در بیان آن را روشن و آشکار ساختیم.

دلیل سوم

مأخذ آن از اوّلی نزدیک‌تر است و آن اینکه: نفوس ما را این امکان هست که انسان کلّی را که مشترک بین تمام اشخاص انسانی است ادراک کند، و ناگزیر این معقول، از وضع و شکل معیّن مجرد است، وگرنه مشترک بین اشخاص دارای اوضاع مختلف و اَشکال گوناگون نبود، و روشن است که این صورت مجرّد، امری موجود است، و ثابت شده که کلیات را در خارج وجودی نیست، پس وجودشان در ذهن است و محلّشان یا جسم است و یا اینکه جسم نیست؛ اوّلی محال است، وگرنه باید به تبعیّت محلّش، دارای «کم» معین و «وضع» معین باشد، در این‌صورت از مجرّد بودن خارج می‌گردد و این محال است، بنابراین محلّ آن صورت جسم نمی‌باشد، پس جوهر مجرّد است.

کسی می‌تواند بگوید: صورتِ کلّیِ معقولِ از انسان، آیا دارای وجود است و یا اینکه نیست؟ اگر دارای وجود نیست پس چگونه امکان دارد که گفته شود: محلّش لازم است که چنین باشد؟ و اگر دارای وجود است، ناگزیر آن (صورت کلّیِ معقول)، صورت شخصی است که حلول و ورود در نفسِ انسانیِ شخصی دارد، چون محال است مطلق‌ها در اعیان پیدا شوند، و آن از آن حیث که صورت شخصی است، قائم به نفس شخصی است و در آن (صورت شخصی)، بین اشخاص اشتراک ندارد؛ امّا اوّل (اینکه صورت شخصی است): زیرا در اَمر شخصی اشتراکی نیست، امّا دوم (اینکه قائم به نفس شخص است): زیرا صورت، عرضی است که قائم به نفس است [1] و اشخاص،

۱. آری! صورت. عرض خارجی است، چون عرض در نزد آنان عرض عام است که مطلقا شامل مقولات اعراض. و شامل مقولهٔ جوهر در ذهن است، ولی آن جوهر ذهنی است، چنانکه گویند: کلیات جواهر جواهر است؛ اما نزد مصنف قدس سره. کلیات عقلی. مجرداتی نوری و مُثلی الهی‌اند که از دور مشاهده می شوند.

اگرگویی: در این صورت کار مشکل تر می شود، زیرا چگونه ممکن است بعضی از افراد یک‌نوع مجرد باشند و بعضیشان مادّی؟

گویم کسی که این را می‌گوید خودداری از این ندارد که بعضی از افراد یک‌نوع مجرد باشند و بعضیشان مادّی، و معنی حمل و هوهویت بین آنها و اشتراک در آنها اینکه: شیئیت ماهیّت کلّی عقلی شیئیت ماهیت ←

جواهری هستند که به ذات خودشان استقلال دارند؛ پس چگونه می‌توان گفت: حقیقت جواهری که قائم به ذات خود هستند، عرضِ قائم به غیراند؟

اگر گویند: مراد از اینکه آن‌صورت کلّی است اینکه: هریک از اشخاص انسانی که به نفس پیشی گرفت، تأثیرش در نفس، آن تأثیر است، و اگر پیشی گیرندهٔ به نفس اسبی باشد، اثرش در آن نفس، آن اثر نیست، بلکه اثر دیگری است.

گوییم: اگر مراد این است که صورت، کلّیِ آن است، پس چرا جایز نباشد که این صورت بر این‌گونه در محلّ جسمانی حصول پیدا کند؟ مثلاً در مغز از مشاهدهٔ انسانی معین، صورتی ارتسام پیدا کند بطوری که اگر به‌جای آن شخص دیده شونده هر انسان دیگر که می‌خواهد باشد، صورت حاصل از آن شخص در مغز، باید آن‌صورت باشد.

اگر گویند: برای‌اینکه اگر آن‌صورت در جسم حصول پیدا کند، باید به‌سبب جسم دارای مقدارِ معیّن و شکل معیّن باشد و این مانع آن می‌شود که کلّی باشد.

گوییم: صورت حاصل در نفس شخص هم این‌گونه است، یعنی صورت شخصی است و عرضِ قائم به محلِّ معین می‌باشد، و این مانع آن می‌شود که کلّی باشد، پس اگر آنچه بالعرض برای صورت ـ به‌سبب حلول و ورودش در جسم ـ از شکل و مقدار حاصل می‌گردد مانع از آن می‌شود که کلّی باشد، همین‌طور آنچه را هم که برای صورت ـ به‌سبب حلول و ورودش در نفس ـ از وحدت شخصی و عرضی حاصل می‌گردد، لازم می‌آید که مانع از کلّی بودن باشد؛ و اگر این امکان بود که صورتِ قائم به نفس، به اعتباری دیگر اخذ گردد، به‌طوری که به‌واسطهٔ آن اعتبار، کلّی گردد ـ اگرچه اعتبار وحدت و شخصی بودن آن و حلولش در نفسِ شخصی مانع از این است که صورت، کلّی باشد ـ همچنین باید جایز باشد که صورت قائم به مادهٔ جسمانی ـ مانند

← آنها است و شیئیت وجودش، حقیقت شیئیت وجود آنها است و آنها، رقائق وی‌اند، و حقیقت همان رقیقت است ـ به‌گونهٔ اعلا و برتر و بدون دور شدن از مقام بلند خود ـ و رقیقت همان حقیقت است به‌گونهٔ ضعیف‌تر؛ مَثَل آن مانند مخروط نور است که قاعده‌اش نزد رقایق است و سرش که جامع تمام آنچه که در قاعده است ـ به‌گونهٔ هرچه شدیدتر ـ نزد حقیقتش می‌باشد. برای اینکه این سر، مانند نقطه‌ای راسِم است مر اضلاع مثلّث را که بر دور خود می‌چرخد و درنتیجه مخروط تحقق می‌یابد، پس این نقطه، روح نقطه‌های فرض شدهٔ در ابعاد آن مثلّث است و گویی خلّاق و آفرینندهٔ آنها است، و بسیط حقیقی است که تمام آنها ـ به‌گونهٔ اعلا و برتر ـ می‌باشد. **«سبزواری»**

مغز و غیر مغز ـ به اعتباری اخذ گردد که بدان اعتبار، کلّی باشد ـ اگرچه به اعتبار مقدار و شکل و وضعش جزئی باشد ـ .

خلاصه آنکه صورت، خواه در نفس باشد و خواه در جسم، از تمام وجوه در آن اشتراک نیست، چون وحدت شخصی آن مانع از عموم و کلّیت است، با این‌همه، در آن ـ به اعتباری دیگر ـ اشتراک هست.

گویم: گشودن گرهٔ این اشکال بسیار مشکل است و در مبحث ماهیات ـ در علم کلّی ـ گفته شده است و مباحث کلیات در علم میزان است؛ و ما از آن اشکال چنین رهایی پیدا کردیم که: ملاک کلیّت و اشتراک بین افراد فراوان، همان‌گونهٔ وجود عقلی است، پس صورت اگرچه یک صورت معیّن و دارای هویت شخصی است، ولی هویّت، عقلی است و تعیّن، ذهنی، تشخصِ عقلی منافی این نیست که نسبت صورت به افراد فراوان مساوی باشد و تشخص عقلی، مانع کلّیت شود، بلکه مانع از عموم و اشتراک، همان وجود مادّی و تشخص جسمانی است که مستلزم وضع خاص و «اَینِ ـ مکانِ» خاص و مقدار خاص می‌باشد، لذا نسبت این شخص به غیرخودش از اشخاص جسمانی و هویات مادّیِ دارایِ اوضاع مختلف، اختلاف پیدا می‌کند.

اما نزد ما، اعتبار کلّی بودن صورت عقلی که غیر در آن اشتراک دارد، به‌عینه اعتبار موجود و متشخص بودنش به تشخص غیر نمی‌باشد [۱]، زیرا آن وجود، گونه‌ای دیگر از وجود و شدیدتر و فراگیرتر از آن می‌باشد که در حدّ جزئی منحصر و محدود گردد و جامه‌اش از پوشش افراد فراوان که در سنخ آن معنیِ محمول باهم موافق‌اند کوتاه آید، و تمام معانی و ماهیات در نفس خودشان و به‌حسب حدّ معناشان از حمل بر افراد فراوان اِبا ندارند، و همین‌طور است اگر به‌وجود عقلیِ غیرِ مقیّد به وضع خاص و مقدار خاص موجود باشند، زیرا نسبت وجود عقلی به تمام اوضاع و مقادیر و مکانها، یک نسبت است، بنابراین صورت عقلیِ ماهیت انسان از حیث وجودش، بین افراد فراوان از نوع خودش مشترک است، ولی از حیث ماهیت و

۱. او قدس سره را سزاوار است مر آنچه را که ملاک شخصیت است به عینه ملاک کلیت قرار داده فخر و مباهات کند، چنانکه ارسطو آنچه را که ملاک شبههٔ دوگانه پرستان است به‌عینه ملاک دفع قرارداده فخر و مباهت کرده است، خداوند کوشش هر دو را قبول فرماید. «سبزواری»

معنایش، محمول بر افراد فراوان می‌باشد.

سپس از حیث آراء و نظریات ما در عقل و معقولات دانستی که تعقّل، به‌واسطهٔ حلول و ورود صورت معقول در جوهر عاقل نیست تا آنکه صورتِ جوهر عرض باشد و اشکالاتی را که در وجود ذهنی و در اینجا و در مباحث علم باری تعالی گفته شده لازم آید، بلکه صورتِ عقلی جواهر، جواهری هستند که به ذات و به مبدأ خودشان قائم‌اند، و آنها درباب وجود و تجوهر قوی‌تر از صور خارجی مادّیشان می‌باشند، چون (صور مادیشان) از حیث وجود، نیازمند به موادّی هستند که از جهت انفعالات و دگرگونیها متجدّد و نو شونده می‌باشند.

اما دربارهٔ درستی این برهان و دلالتش بر تجرّد نفس گویم: این برهان، برهانی قاطع و یقینی است، ولی بر تجرّد بعضی از نفوس انسانی نه نفوس همگان، بلکه دلالت بر تجرّدِ نفسِ تعقل صورِ عقلی دارد و آنها را از حیث عقلیّت و گونهٔ وجود عقلی‌شان که بین اعداد فراوان ـ که جز پس از تجرید یک معنی از قیود و زوائد و خصوصیات حصول پیدا نمی‌کنند ـ مشترک است، مشاهده می‌کند.

خلاصه آنکه: هرکس را این امکان هست که صورت حیوان را مثلاً به‌گونه‌ای از وجود ملاحظه کند که به‌حسب آن (حیوان) نه مقدار خاصی داشته باشد و نه مکان خاصی و نه وضع خاصی و نه زمان خاصی، و همین‌طور صورت انسان عقلی را که مجرّد از عوارض مادّی است تعقّل کند، یعنی انسان بحت و خالصی باشد که از او تمام آنچه غیر از انسانیّت است ـ یعنی وضع خاص و کمّ خاص و اَین خاص ـ بیرون باشد [1]، با این‌همه چیزی از مقوّمات و قوا و اعضایش حذف نمی‌گردد، به‌طوری که او را

۱. مراد از انسان بحت، شیئیت ماهیت بحت او نیست که در مقام نفسش، مجرد از تمام متقابلات ـ حتی وجود ـ می‌باشد، بلکه مراد انسانِ موجودِ بحت عقلی است که مجرد از تمام غرایب ـ یعنی حدود و نقایص ـ می‌باشد، و او صِرفِ انسان است که از آنچه از سنخش نیست مجرد است و تمام آنچه را که از سنخش است واجد می‌باشد، و او با این جامعیت وجودی و احاطه به تمام افراد خارجی و ذهنیِ نامتناهی، واحد بسیط است، چون ملاک تکثرش، مادّه و لواحق آن از زمان و مکان و غیر اینها می‌باشد و ساقط الاضافه از آن اخذ و اعتبار شده است، پس همان‌طور که سفیدی ساقط الاضافهٔ از این موضوع و آن موضوع و این زمان و آن زمان، واحد است، همین‌طور انسان بحت، زیرا امتیازی در صِرف شئ نمی‌باشد؛ سپس تمام اینها در صِرافت و وحدتشان، صِرف حقیقت وجودی را که تمام‌تر از او و وحدتش نیست حکایت کرده و بدو تأسّی می‌کنند، و از آن‌روی وضع را به خاص مقید ساخت که اشکالی در عارض شدن مطلق آن بر گونهٔ عقلی نباشد «سبزواری»

دارای سر و صورت و چشم و دست و پا و شکم تعقّل می‌کند، تمام اینها به‌گونهٔ عقلی که بین افراد و اَعداد فراوان مشترک است می‌باشد [۱]، برای‌اینکه آن، معنیِ ادراک ماهیت کُلّی شئی است؛ چنان‌که معلّم اوّل در کتاب اثولوجیا گوید: انسانِ عقلی روحانی است و تمام اعضایش هم روحانی است، موضع چشم، غیر از موضع دست نمی‌باشد و مواضع اعضا مختلف نیست.

و همین‌طور او را این امکان هست که زمین عقلی و آب عقلی و آسمان عقلی را تعقّل کند و در ذهنش صورت هر طبیعتی از طبایع را به‌گونهٔ وجود عقلیشان، بدان شکلی که بیانش گذشت حاضر سازد، زیرا این درواقع معنی ادراکش مر کلّیات را می‌باشد، و اندکی از افراد اند که امکان ادراک آن‌گونه را دارند، و آنچه را که برای بیشتر از مردمان میسّر است اینکه در خیالشان صورت انسانی را ـ مثلاً مرتَسم سازند و چون فرد دیگری از آن را حسّ کرد، آگاهی می‌یابد که این مانند آن است و جهت اتحاد بین آن‌دو را ادراک می‌نماید که غیرجهت اختلاف است ـ البته ادراکی خیالی [۲] ـ چنانکه جهت اتحاد بین اجزای آب را مثلاً به‌حسب حسّ ادراک می‌کند و می‌داند که تمام اجزای آب، آب است، و همان‌گونه که ادراک می‌کند تمام اجزای آب آب است ـ با اختلاف آنها در مقدار و جهت ـ همین‌طور ادراک می‌کند که افراد مُنفصل آن نیز آب‌اند ـ البته ادراکی خیالی ـ .

دلیل چهارم

اینکه قوهٔ عاقله بر تمام افعال نامتناهی توانمند است و چیزی از قوای جسمانی توانِ بر افعال نامتناهی ندارد، پس هیچ یک از قوای عاقله جسمانی نیستند، اما صغرا(ی قضیه):

۱. و آن اعضای معنوی است که عبارت از روح اعضای حسّی می‌باشد. مانند اینکه روح چشم چیزی است که بدان دیده می‌شود، پس علم حضوری به دیدنیها، حقیقت چشم و دیدن است و روح دست چیزی است که بدان می‌گیرد، پس قدرت برگرفتن، به مجرد همت و عزم، حقیقت دست است و همین‌طور در بقیه اعضا؛ این در مقام حقیقت است، اما در مقام رقیقت، چیزی حذف نمی‌گردد، مگر آنکه غریب باشد، چنانکه هنگام اخذِ وجودِ صِرف، جز آنچه که از وجود غریب است و آنچه از باب عدم و نقص است و از آن‌روی که آن‌دو این‌گونه‌اند حذف نمی‌گردد. **«سبزواری»**

۲. پس کلّیت نزد آنان، مناسبت و مماثلث محسوس است. **«سبزواری»**

ما توان بر ادراک اعداد داریم، درحالی که آنها را مراتب بی‌پایان است و با اینکه آنها (قوای جسمانی) یکی از انواعِ مُدرَک قوهٔ عاقله‌اند؛ اما بیان کُبرا(ی قضیه) پیش از این گفته شد.

صاحب کتاب مباحث (مشرقی ـ خطیب‌رازی) گوید: اثبات اینکه قوای جسمانی از جهت فعل متناهی‌اند، نیاز به این دارد که روشن سازیم آنها به‌واسطهٔ انقسام محلّشان انقسام می‌پذیرند، لذا نقض‌هایی که بر دلیل اوّلی ـ یعنی نقض به‌واسطهٔ نقطه و وحدت و اضافه و مُدرَکات وَهم و غیراینها ـ وارد شده وارد می‌شود.

گویم: دفع این نقض‌ها به شکر الهی گفته آمد.

سپس گوید: بر این دلیل پرسش‌های زیادی است که بدان اختصاص دارد:

نخست آنکه: ما نمی‌پذیریم که قوهٔ ناطقه بر ادراک امور نامتناهی ـ یکباره و دفعتاً ـ توانایی دارد، بلکه ادراکی که به مرزی منتهی شود نیست جز آنکه پس از آن بر ادراک چیز دیگر توانا است، ولی از این لازم نمی‌آید که بر ادراکات نامتناهی قوی باشد، همچنان که جسم در انقسام، منتهی به مرزی نمی‌شود که در آن مرز و حدّ بایستد، ولی محال است که برایش تقسیمات غیر متناهی بالفعل حصول پیدا کند، در اینجا هم همین‌طور؛ خلاصه آنکه حال در فاعلّیت آن قوه، مانند حال در منفعل بودن آن است.

دوم آنکه: پذیرفتیم که (ناطقه) بر امور نامتناهی توان‌مند است، ولی چرا گفتید: آن بر افعال نامتناهی قوی است؟ و این بدان‌جهت است که ادراک، فعل نیست بلکه عبارت از انفعال است و شما جایز می‌دانید که امر جسمانی بر انفعالات نامتناهی قوی است، دلیل بر آن اینکه: شما اثبات کرده‌اید که بر هیولای نخستین صورتهای نامتناهی وارد می‌شود.

سوم: نقض به نفوس فلکی است، زیرا آنها نزد شما قوایی جسمانی‌اند، با اینکه افعالشان ـ یعنی حرکت دَوری ـ نامتناهی است.

پاسخ از اوّلی آنکه: شکی نیست که قوهٔ ناطقه به هیچ حدّی منتهی نمی‌شود مگر آنکه توان بر ادراک امور دیگری را پیدا می‌کند؛ و برهان بر این اَمر اقامه شده که قوای جسمانی امکان ندارد که این‌گونه باشند، پس مقصد حاصل است.

کسی می‌تواند بگوید: قوّه جسمانی یا این است که منتهی به زمانی می‌شود که

برایش امکان وجود نمی‌ماند، و پس از این وجودش ممتنع می‌گردد؛ و یا این است که منتهی به این حالت نمی‌شود.

اوّلی باطل است، برای‌اینکه ممکن، به ذات خود، ممتنع به ذات خود نمی‌گردد.

اما دومی: وقتی لازم نباشد که انتهای قوهٔ جسمانی به‌گونه‌ای باشد که از وی امکان وجود زایل گردد، در این‌صورت او پیوسته در ذاتش ممکن‌الوجود است و منتهی به‌جایی نمی‌شود که بقایش برای همیشه محال باشد، و هرگاه که برای همیشه باقی باشد، مؤثر خواهد بود و جایز شمردن این، اصل دلیل را باطل می‌سازد.

گویم: امکان ذاتی و مقابل آن از عوارض ماهیات ـ از آن حیث که عوارض‌اند ـ وقتی به وجود و قوا قیاس شوند، موجوداتی متشخص‌اند و موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ امری شخصی است و زمان خاص، از مشخصاتش می‌باشد، پس وجوب، گونه‌ای خاص از وجود است و امتناع ـ به‌خصوص خود ـ شکل دیگری از آن است که ماهیت مشترک بین آنها، از امکانی که حال آن است ـ از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ خارج نمی‌گردد؛ و برهان بر امتناع نامتناهی بودن افعال برای واحدِ شخصیِ جسم اقامه شده است نه بر امتناع آن برای واحد نوعی، زیرا وحدت عددی، حکمش غیر از وحدت نوعی می‌باشد.

پاسخ از دومی (از سه پرسش) آنکه: گرفتیم که نفس ادراک انفعال باشد، ولی نفس در ترکیب مقدمات و تحلیل آنها فعل انجام داده و این در هدف و مقصود ما کافی است.

گویم: جهت انفعالات قوا از جهت افعالشان جُدا و منفک نیست ـ اگرچه هردو جهت مختلف‌اند، برای‌اینکه شئی اگر وجود نداشته باشد از شئی دیگر انفعال نمی‌پذیرد، پس قوهٔ جسمانی همان‌طور که بر افعال نامتناهی قادر نیست، همین‌طور بر انفعالات نامتناهی هم قادر نیست.

اما نقض به هیولا: به این دفع می‌گردد که هیولا در ذات خودش هویت باقی «بالعدد» نیست [1]، چون از حیث وحدت ضعیف است و از حیث وجود، مُبهم،

۱. آنجا که پرسش کننده گوید: هیولا ازلی است. این از باب آمیختن و خلط آنچه در ذهن است بدانچه در خارج است می‌باشد. برای‌اینکه هیولا، ثباتش تنها در ذهن است اما در خارج، با صور سیّال سیّال است، همچنان که با متصل متصل است و با منفصل منفصل. «سبزواری»

وحدتش به‌گونهٔ وحدت جنسی است، هیولا به‌حسب تحصّلات صوریش، متبدّل و متجدّد است و بیان این مطلب گفته آمد.

اگر گویی: آیا شما بیان نداشتید که فرق بین حس مشترک و بین قوهٔ مُفکّره به این است که یکی از آن‌دو مُدرِک است و دیگری متصرف؟ و یک قوه نمی‌تواند مبدأ ادراک و تصرف باشد، حال چگونه این را فراموش کرده و حکم می‌کنید که نفس قوّتِ بر فعل ـ یعنی تصرف در مقدمات و ترکیب آنها ـ و انفعال ـ یعنی تصور و قبول صور ـ است؟

گویم: نفس دارای دو قوهٔ عملی و علمی است که به‌سبب یکی از آن دو فعل انجام می‌دهد و به‌واسطهٔ دیگری انفعال می‌پذیرد.

اما پاسخ از سومی (از سه پرسش): گفته‌اند: نفوس فلکی اگرچه جسمانی‌اند ولی در افعال تحریکی خودشان استقلال ندارند، پس آنها در ذات خودشان اگر چه از حیث قوه متناهی‌اند، ولی به‌واسطهٔ آنچه از انوار عقل بر آنان وارد می‌شود غیر متناهی می‌گردند.

بر او اشکال شده که: قوهٔ عقلی وقتی فلک را حرکت می‌دهد یا این است که حرکت را بدو می‌بخشد و یا قوه‌ای می‌دهد که بدان حرکت انجام می‌گیرد، اگر قوهٔ حرکت را می‌دهد، در این‌صورت جسمانی است، زیرا قوهٔ فاعلِ افعالِ نامتناهی جسمانی است، و اگر قوهٔ عقلی حرکت را می‌بخشد، پس قوهٔ جسمانی مبدأ این حرکت نخواهد بود، بنابراین حرکت، حرکت نخواهد بود؛ و نیز لازم می‌آید که جسم ـ از آن‌روی که جسم است ـ قابل و پذیرای تأثیر عقل مفارق ـ بدون اینکه در آن قوهٔ جسمانی باشد ـ باشد و این محال است.

گویم: این آنگاه لازم می‌آید که اگر واسطهٔ در تأثیر، یک قوهٔ واحدِ بالعدد و یا ضمیمهٔ واحد بالعدد باشد، اما اگر واردات از عقل مفارق بر مادهٔ فلک، قوایی متجدّد باشد ـ چنانکه رأی و نظر ما این است ـ و یا کیفیاتی دگرگون‌پذیر باشد، چیزی از دو اشکال لازم نمی‌آید؛ و نظیر این سخن پیش از این گذشت.

اینجا دنباله سخن باقی ماند که: اگر این در قوای فلکی جایز باشد ـ با اینکه جسمانی‌اند ـ چرا جایز نباشد که قوهٔ ناطقه، جسمانی باشد؟ ولی به‌واسطهٔ آنچه از نور عقل فعال بر آن وارد می‌شود بر افعال نامتناهی قادر باشد؟

گویم: مؤیّد این بحث آنکه: قوهٔ تخیّل با آنکه غیر عقلی است، ولی بر تصویرات و نقش آفرینیهای نامتناهی، بر مرزی نمی‌ایستد، این بدان‌جهت است که از عالم عقل استمداد و یاری می‌جوید.

دلیل پنجم

اگر قوهٔ عاقله منطبع در جسم ـ مانند قلب و مغز ـ باشد، باید یا پیوسته آن جسم را تعقّل کند و یا اینکه مطلقا آن را عاقل نباشد؛ تالی (قضیه) باطل است، پس قائل بودن به اینکه منطبع در جسم است نیز باطل است.

اما بیان ملازمه: گوییم: تعقّلش مر آن جسم را یا برای این است که صورت موجود آن که در خارج موجود است نزد عقل حاضر است و در تعقّل آن کافی می‌باشد، و یا بدان‌جهت است که از آن آلت، صورت دیگری برای قوهٔ عاقله حصول پیدا می‌کند، اگر اوّلی باشد، لازم می‌آید که پیوسته آن آلت را تعقّل کند، و اگر دومی باشد، اجتماع دو مثل هم در یک محل ـ یعنی صورت منطبَع عاقل و صورت منطبَع معقول ـ لازم می‌آید، درنتیجه امتناع تعقّل واجب می‌آید.

و نیز: یکی از آن‌دو صورت سزاوارتر به‌اینکه عاقل باشد و دیگری معقول، نمی‌باشد.

اگر گفته شود: صورت دوم در اوّلی حلول و ورود دارد نه در مادّه‌اش، پس آن چون حلول در صورت اوّلی دارد، سزاوارتر است به اینکه معقول باشد و اوّلی عاقل ـ نه برعکس ـ.

گوییم: سخن به اینکه یکی از آن‌دو سزاوارتر به حلول از دیگری است ـ نه برعکس ـ بازمی‌گردد؛ پس ثابت شد که ادراک آن جسم اگر به‌واسطهٔ صورت دیگری است، پس ادراک آن قوه برایش ممتنع خواهد بود.

اما بطلان تالی (قضیه) یعنی مفهومی که بین دو بخش مردّد است به‌واسطهٔ ثبوت آن چیزی است که مقابل معنایی که بین آن‌دو بخش است می‌باشد، چون ما گاهی آن عضو را تعقّل می‌کنیم و گاهی تعقّل نمی‌کنیم؛ بنابراین صورت این دلیل، (قیاس) استثنائی است که مرکب از (قضیهٔ) متّصله، که از (قضیهٔ) حمیله و منفصله تألیف یافته می‌باشد و آن اینکه گوییم: اگر قوهٔ عاقله منطبَع در جسم باشد، یا باید پیوسته آن

جسم را تعقّل کند و یا اینکه اصلاً آن را تعقل نکند؛ ملازمه فقط به‌واسطهٔ ابطال بخش دیگر ـ بنابر تقدیر مقدم (قضیه) ـ روشن می‌گردد تا بدان، (قضیه) منفصلهٔ حقیقی گردد، سپس به‌واسطه حقیقی (درست) بودن آن بخش درواقع، نقیض تالی (قضیه) روشن شود تا نقیض مقدم (قضیه) ثابت شود و این همان مطلوب است.

این موقوف بر چهار مقدمه است:

مقدمهٔ اوّل آنکه: ادراک، تنها به‌واسطهٔ مقارنت و جفت شدن صورت مُدرَک است با مُدرِک.

مقدمهٔ دوم آنکه: مُدرِک، اگر چه به ذات خودش مُدرِک است، ولی مقارنت به‌واسطهٔ حصول صورت است در ذات وی (یعنی مُدرِک).

مقدمهٔ سوم آنکه: امور جسمانی افعالشان را به‌واسطهٔ اجسامشان که موضوعاتشان هستند انجام می‌دهند، در این‌صورت آن اجسام، آلات آنها در افعالشان می‌باشند.

مقدمهٔ چهارم آنکه: اموری که به‌واسطهٔ ماهیت نوعی با هم اتحاد دارند، جز به‌سبب اقترانشان با امور متغایرِ مادّی، تغایر نمی‌پذیرند.

گویم: مقدمهٔ دوم در نزد ما ممنوع است، چون دانستی که قوه بینایی دیدنی‌ها را ادراک می‌کند، نه به‌واسطهٔ ارتسام صورتهای آنها در چشم (بلکه به‌واسطهٔ قیام صدوریشان به نفس)، و همین‌طور قوهٔ خیال، صورتها و اشباح جسمانی را ادراک می‌نماید، نه به‌واسطهٔ انطباعشان در مغز، پس این دلیل به‌واسطهٔ اختلال و نابسامانی آن مقدمه، عیبناک است.

صاحب کتاب مباحث (مشرقی ـ خطیب‌رازی) در مقدمهٔ اوّلی اشکال کرده ـ چنانکه این کار را بارها کرده ـ و گفته: علم به چیزی به‌واسطهٔ مقارنت صورت مُدرِک نمی‌باشد، بلکه علم و شعور حالتی اضافی و نسبی است که گاهی با اقتران صورت می‌باشد و گاهی نمی‌باشد [1]، و علم در تمام احوال جز نفس آن اضافهٔ مخصوص

۱. اوّلی بر مبنای قول به وجود ذهنی است، چون صورت حاصل در ذهن ـ بنابر قائل بودن به‌اینکه علم اضافه است (چنانکه خطیب‌رازی معتقد است) ـ علم نیست بلکه اضافه و نسبتی است به دارای صورت علم؛ دومی هم بر مبنای قول به عدم آن می‌باشد؛ مناسب این است که گفته شود: اقتران صورت، در صورتِ علم به‌غیر است و عدم آن، در صورتِ علم شئی است به نفس خود، و علم عاقله به محل خود از باب علم شئی است به نفس خود ـ به جهت عدم بینونت آنها ـ . «سبزواری»

نمی‌باشد، پس چرا جایز نباشد که ناطقه، در جسم حلول و ورود داشته باشد؟ پس هرگاه که بین آن و بین جسم، آن اضافهٔ مخصوص حاصل شد، ادراک حاصل می‌شود وگرنه نمی‌شود.

گویم: بطلان اینکه علم و ادراک، اضافهٔ محض‌اند، بارها گفته آمد، و دانستی که هر اضافه‌ای جز به‌واسطهٔ امری که بدان اضافه تحقق می‌پذیرد، تحقق نمی‌یابد؛ و معنی آن را که (اضافه) در خارج وجود مستقلی ندارد، بیان کرده و روشن ساختیم.

و نیز در رَدّ و ابطال آن مقدمه گوید: معقولِ از آسمان، آسمان نیست و در تمام ماهیت، آسمانِ موجود در خارج نمی‌باشد، وگرنه جایز بود که سیاهی در تمام ماهیت مانند سفیدی باشد، چون مناسبتِ بین سیاهی و سفیدی ـ به‌جهت اشتراکشان در اینکه دو عرض حلول و فرود آمدهٔ در محلّ محسوس‌اند ـ تمام‌تر از مناسبت بین معقول از آسمان، که عرض غیرمحسوسِ فرودآمدهٔ در محلّ، و بین آسمان موجود که جوهرِ موجودِ محسوسِ در خارج و محیط به زمین است می‌باشد.

پاسخ آنکه: معقول از چیزی همان ماهیّتش است که بدان، موجود به وجود غیر جسمانیِ دارای وضع و اشاره می‌باشد، پس آن‌کس که گوید: معقولِ از آسمان، آسمان نیست... اگر مرادش این است که یکی از آن‌دو معقول است و دیگری محسوس، راست می‌گوید [1]، و اگر مرادش این است که معقولِ از آسمان، ماهیت آسمان نیست، دروغگوست، و اگر مقصودش از آن این است که یکی از آن‌دو، جوهر است و دیگری عرض، چنانکه گفته شد این‌گونه نیست.

بدان که محقق طوسی (خواجه نصیرالدین) در پاسخی که به این بحث در کتاب شرح اشارات داده پذیرفته که آسمان معقول، در محلّ مجرّد عرض است، و فرق بین نسبت معقولِ از آسمان را به محسوسِ آن، و بین مناسبت سیاهی را با سفیدی بیان داشته و روشن ساخته که: فرق بین دو اوّلی، فرق بین طبیعت محصّل است، گاهی با عوارض و گاه دیگر با مقابلهٔ با آن، و فرق بین سیاهی و سفیدی، فرق طبیعت جنسی

۱. ولی تفاوت در وجود، منافی تساوی در ماهیت نمی‌باشد، به‌ویژه که جایز است افراد یک‌نوع، مادی و مجرد باشند، بلکه یک فرد آن مادی و مجرد ـ در دو وقت و یا در یک وقت به دو اعتبار ـ باشد، این استدراک در سخن مصنف قدس‌سره درنوردیده است. «سبزواری»

محصَّل است، گاهی با فصلی که آن را قوامِ نوعی می‌بخشد و گاه دیگر با فصلی دیگر که آن را نوعی که ضد نوع اوّلی است قِوام می‌دهد.

گویم: تجرید از عوارضِ مقارنِ با ماهیت، از شرایط معقول بودن آن ماهیّت نمی‌باشد، چون عقل می‌تواند ماهیت انسان را مثلاً با تمام عوارض و صفات و اوصافش از «کمّ» و «کیف» و «اَین» و «متیٰ» و «وضع» او و همین‌طور با شکل و اعضا و جوارحش تصوّر کند، تمام اینها به‌گونهٔ عقلی کلّی می‌باشد، چنانکه درباب علم باری تعالی به جزئیات و شخصیات ـ به‌گونهٔ عقلی ـ گفته آمد، بلکه شرط ادراک عقلی مر شئی خارجی را این است که حقیقت آن شئی را از گونهٔ وجود جسمانی به‌گونهٔ وجود عقلی مجرّد نماید، پس فرق بین آسمان معقول و آسمان محسوس جز به‌گونهٔ وجود، چیز دیگری نیست، و هر موجودی که وجودش این وجودِ نوریِ واحدِ حقیقیِ غیرقابلِ احتجاب و پوشیدگی و کثرت و افتراق و پراکندگی است، آن بالذات در نفس خودش معقول است، و هر موجودی که وجودش این وجودِ جسمانیِ مادّی است، آن موجودی مجهول (نامعلوم و غیرقابل اتحاد) و غایب (پنهان) از نفس خودش می‌باشد، چه رسد به غیر خودش، مگر به تابشی اندک از قوایی که بر او از آن وجود افاضه می‌شود.

و نیز اشکال شده که: از تعقّل کردن عاقله مر محلّش را به‌صورتی مساوی با محلّش، اجتماع دو صورت متماثل و همانند هم در یک محل لازم نمی‌آید، زیرا یکی از آن‌دو در عاقله حلول دارد و دیگری محلّ آن است.

پاسخ (به اقتضای مقدمه دوم و سوم) ـ چنانکه در شرح کتاب اشارات آمده ـ اینکه: عاقله اگر محلّ صورت ـ بدون اینکه آن‌صورت در محلّ خودش حلول و ورود کند ـ باشد، قوهٔ جسمانی، بدون مشارکت با محل، دارای فعل خواهد بود، و چون هر فاعل جسمانی، فاعل با مشارکت جسم است، بنابراین هر فاعل بدون مشارکت جسم، غیر جسمانی خواهد بود، پس عاقله، غیر جسمانی است و این خلف (خلاف فرض) است؛ و اگر محل صورتی باشد که حمل در محلّش شده است، در آن‌صورت محال مذکور پیش می‌آید.

اگرگفته شود: فرق بین آن‌دو باقی خواهد ماند، زیرا یکی از آن‌دو، در عاقله و محلّ آن حلول و ورود دارد و دیگری فقط در محلّش حلول دارد.

گوییم: این نوع از حلول، اقتران است و اقترانِ چیزی به یکی از دو چیزِ مقارن هم ـ غیر دیگری ـ غیر معقول است، با این‌همه محال، به‌حال خودش باقی خواهد ماند، یعنی به‌جهت قول به حلول دو صورت متحد در ماهیّت در یک محلّ.

و نیز گوید: در جسم گاهی اعراض فراوانی حلول و ورود می‌کنند، شکی نیست وجودات آنها که زائد بر ماهّیاتشان می‌باشد، متماثل و فرود آیندهٔ در جسم‌اند، از این اَمر اجتماع دو مِثل هم لازم می‌آید.

پاسخ از این اشکال آنکه: وجود هر ماهیتی عین آن ماهیت ـ در اعیان و خارج ـ می‌باشد، و مغایرت آن (وجود) با آن (ماهیت) به‌حسب ذهن است، و ماهیات اعراض، مخالف‌هم‌اند، پس وجوداتشان هم این‌گونه است.

و نیز گوید: این دلیل به‌عینه اقتضای آن را دارد که نفس یا همیشه عاقلِ صفات و لوازم صفات خودش باشد و یا عاقل هیچ‌یک از آنها در هیچ وقتی نباشد، البته به‌واسطهٔ بیانی که کردید.

و نیز (دلیل): اقتضای دوام علم آن (نفس) را با تمام عوارضش دارد ـ مادام که آن عوارض حاصل‌اند ـ وگرنه باید علم آن به عارضش، به‌واسطهٔ صورتی باشد که در آن، با عارضش مساوی باشد، در این‌صورت اجتماع دو مِثل لازم می‌آید.

محقق کتاب اشارات (خواجه نصیرالدین طوسی قدس‌سره) از این اشکال پاسخ داده که: صفات و لوازم، تقسیم بدانچه که برای نفس به ذات خودش لازم می‌آید ـ مانند مُدرِک بودنش مر ذات خودش را ـ و بدانچه پس از مقایسه‌اش با اشیائی که مغایر با آنند لازم می‌آید ـ مانند مجرّد بودنش از مادّه و غیر موجود بودنش در موضوع ـ نفس، بخش اوّل را پیوسته و دائم مُدرِک است ـ چنانکه ذاتش را پیوسته و دائم مُدرِک است ـ ولی بخش دوم را ـ جز حالت مقایسه را ـ مُدرِک نیست، این به‌واسطهٔ فِقدان شرط است در غیر آن حالت.

گویم: آنچه را (در پاسخ بیان داشته) اشکال را بنابر تقریر دوم پاسخگو نیست، و ممکن است چنین جواب داده شود که: عوارض نفس جز علوم و ادراکات و آنچه لازمهٔ آن است نمی‌باشد، و این علوم مادام که حاضراند، به نفسِ صورت حاضرشان مُدرَک نفس‌اند، و مادام که نفس از آنها ذاهل و بی‌خبر است، از نفس زایل‌اند، بنابراین لوازم این علوم از انفعالاتی که با مشارکت بدن به نفس الحاق می‌گردد ـ مانند غضب و

شهوت و آزرم و بیم و غیر اینها ـ این‌گونه است.

دلیل ششم

اگر قوهٔ عاقله جسدانی باشد، باید دائماً در زمان پیری ضعیف باشد، ولی قوهٔ مذکور در آن زمان پیوسته ضعیف نیست، پس غیر جسدانی است؛ تصحیح نقیض تالی (قضیه) با قیاس به شکل سوم اینچنین است: آنچه را که پیرمرد بدان اشیاء را تعقّل می‌کند، قوهٔ عاقله است؛ ولی آنچه را که پیرمرد بدان تعقّل می‌کند، هنگام پیری سست و ضعیف نمی‌شود، پس هر قوهٔ عاقله‌ای هنگام پیری ضعیف نمی‌گردد؛ و درستی این مطلب نیاز بدان ندارد که (گفته شود:) عقلِ پیرمرد اصلاً سستی و ضعف نمی‌پذیرد، بلکه اگر یک عقل در آن‌زمان سستی و ضعف نپذیرد، در درستی آنچه بیان داشتیم کافی است، چون این سخن در قوهٔ قیاس استثنایی است که تالی آن، متصلهٔ کلیهٔ موجبه است و در آن نقیض تالی استثنا شده، و آن سالبهٔ جزئیه است تا نقیض مقدم نتیجه دهد؛ صورتش اینچنین است: اگر ناطقه جسدانی باشد، پس به‌واسطهٔ آلت تعقّل می‌کند، در این صورت هرچه از آفت و آسیب و بیماری و سستی که عارض بدن می‌شود، باید در تعقّل آن فتور و سستی عارض شود و به‌طور کلّی این‌چنین نیست؛ نتیجه می‌گیریم که تعقّل آن به‌واسطهٔ آلت بدنی نمی‌باشد.

بر این مطلب اشکال نمی‌شود که: بسیار اتفاق می‌افتد که هنگام اختلال و درهم شدن قوای بدنی، در تعقّل اختلال راه می‌یابد، چون این به‌منزلهٔ استثنا برای عین تالی (قضیه) است، پس چیزی را نتیجه نمی‌دهد؛ سببش اینکه: قوهٔ جسدانی در آغاز کار نیاز بدان (نفس) دارد تا آنچه را که قوهٔ عاقله تعقّل می‌کند برایش تمامی بخشد، و می‌شود که اشتغال و سرگرمیش به تدبیر و اداره کردن بدن، وی را از دیگر افعالش بازدارد[1]،

۱. اگر گفته شود: وقتی خوبیِ تعقل و شدتش مربوط به کمی اشتغال و سرگرم بودن به بدن و قوای آن، و پستی و ضعفش مربوط به بیشتر سرگرم بودن بدان است، چرا این برای انسان در خواب حاصل نمی‌شود؟

گویم: حواس ظاهری و قوای محرّک اگرچه در خواب راکدند، ولی حواس باطنی و قوای طبیعی و نباتی بیدارتر و قوی‌تر، و سرگرم بودن نفس به وارد کردن‌های متخیله بیشتر، و حکم کردن وَهم و تسلّط خیال بر عقل فراوان‌تر، زیرا در بیداری، آن را حواس در وارد کردنهاش و اختراعاتش تکذیب می‌کند ـ برعکس خواب ـ با غالب بودن قوای باطنی، به‌جهت نزدیکیشان به افق نفس. «سبزواری»

این مانند مسافری است که برای سفر به شهر خود، سوار اسب بدی شود که در حرکت کُند و سست باشد، چون وی در طیّ سفرش سرگرم به مراعات و حفظ مرکب خویش است و از افعال خاصی که بدان موظف است ـ و صدور آن‌ها از وی با شرکت اسب نیست ـ باز می‌ماند، و همین‌طور پیرمرد، وقتی از معقولات روی‌گردانید، بدان‌جهت است که از افعال عقلیش به تدبیر و ادارهٔ بدنش پرداخته و سرگرم بدانها شده و یا اینکه بر اعضا و آلات بدنیش آفت و آسیبی رسیده است، لذا بسا که در آغاز کار به‌واسطهٔ ضعف نفسش و عدم رسوخ و استواری مَلکه‌اش در تعقّل، نیاز بدان داشته باشد.

اگر گفته شود: شاید استمرار وی در افعال عقلیش بنابر سلامتی و صحت وی باشد، زیرا عقلش به عضوی از بدن تمامی می‌پذیرد که تباهی و دگرگونی از آن تأخّر دارد، اگر چه آفت و آسیب در دیگر قوا و اَفعال، ظاهر گردیده باشد.

از این سخن پاسخ داده شده که: اعضای طرفی را ضعف و تباهی ـ به‌واسطهٔ ضعفی که بر مبادی پیشی دارد ـ ملحق می‌گردد، و اگر مبادی سالم باشند، اطراف حفظ می‌شوند و قواشان ساقط نمی‌گردد، و معلوم است که کَبد پیرمرد و مغز و قلبش همیشه سالم و نزدیک به سلامتی نیستند، از این‌روی در نبض و اِدرار و افعال مغز او تفاوتی بزرگ می‌یابی، و مشخص است که عقل انسان در تمام بودنش محتاج به دست و پا و پوست و آنچه در روند اینها است نمی‌باشد.

گویم: تفاوت احوالی که برای انسان به‌حسب پیری حاصل می‌شود، تابع تفاوتی است که در احوال نفس واقع می‌شود، چون مبدأ مزاج و شکل‌دهندهٔ اعضا ـ همان‌گونه که دانستی ـ نفس است، و منشأ سستی بدن و قوایش، روی‌گردانیدن نفس است از تدبیر و ادارهٔ این نشأه، به تدبیر و ادارهٔ نشأهٔ دوم ـ به‌حسب جبلّت و سرشت ـ و حکمت طبیعی بودن مرگ و «لمیّت ـ چرایی» آن در این است، نه آنچه پزشکان و جُز آنان بیان داشته‌اند.

اگر بازگردی و گویی: شاید مزاج پیرمرد با افعال قوهٔ عقلی سازگارتر است، از این‌روی در او این قوه، قوت و نیرو می‌گیرد.

گوییم: هرگز! زیرا مزاج پیرمرد یا سرد است و یا خشک، و یا سست و ضعیف، و هریک از آنها در غیر پیران هم یافت می‌شود و برای صاحب آن، افزونی استعداد

را از کالبدهای طبیعیشان ـ نه صورتهای خیالی ـ دارد؛ و ما پیش از این برهان بر تجرّد نفوس خیالی از این عالم را بیان داشتیم؛ و فرق بین نفوس آنها و بین نفوس خواص انسان اینکه: این نفوس ذات خودشان را مجرّد از تمام ابعاد و صورتها و شکل‌ها و غیراینها ادراک می‌کنند.

پرسش کننده گوید: این‌گونه نیست که چون توانستیم ذاتمان را از آنچه در ذهن با آن خلط و آمیزش یافته امتیاز بخشیم، لازم آید که این امر در خارج هم جایز باشد، یعنی این تفصیل چیزی است که ما انجام می‌دهیم و در ذهنمان فرض می‌کنیم، درحالی که آنچه وجود بر آن مقرّر است برعکس این می‌باشد و این اختصاص بدانچه که چون ذاتمان را کلّی و یا جزئیِ مخلوط ادراک کردیم ندارد.

تحقیق آنکه هر چه که چیزی را ادراک می‌کند، آن مُدرَک او است ـ خواه کلّی و خواه جزئی باشد ـ درازگوش وقتی ذات مخلوط خودش را ادراک کرد، ذات مخلوطِ وی مُدرَک او است، بنابراین در تمام احوال دراز گوش ذاتش برایش موجود است، و این جز یک قوه نمی‌باشد، پس ذاتش برایش مجرّد است.

آنچه که سخن شما را، یعنی اینکه: مُدرِک ذات درازگوش، قوه‌ای غیرذاتش است باطل می‌سازد اینکه گوییم: مُدرِک ذات درازگوش اگر ذاتش نباشد و قوهٔ دیگری باشد، اگر آن قوه در درازگوش است، بنابراین ذات درازگوش در درازگوش است، و اگر در غیراو است، شاعر و آگاه، همان آگاهی پیدا کردهٔ بدان نیست، پس درازگوش مُدرِک ذات خودش نمی‌باشد و ما این را در آغاز باطل کردیم.

و نیز اگر پذیرفتیم که درازگوش ذاتش را نه به ذاتش، بلکه به جزئی از ذاتش ادراک می‌کند، پس این جزء، صورت ذات او است، بنابراین آن جزء، مجرّد خواهد بود.

و نیز اگر نفس درازگوش در آلت قوهٔ وَهمی او ـ با اینکه مخلوط است ـ حصول یابد، لازم می‌آید که آلت توّهم به‌واسطهٔ این نفس، زنده وَ حیّ باشد، همچنان که آلت نفس به‌واسطهٔ آن زنده وَ حیّ است.

از این آخری پاسخ داده و گفته‌اند: حصول این صورت در وَهم، شبیه به آن سبزی است که از انعکاس حاصل می‌گردد، و حصول آن در آلت خاصش (یعنی قلب) مانند حصولِ سبزیِ اصلیِ طبیعی است.

این تمام آن چیزی بود که در این مقام گفته شده است و تحقیق، همان چیزی است که ما در بیان آن را روشن و آشکار ساختیم.

دلیل سوم

مأخذ آن از اوّلی نزدیک‌تر است و آن اینکه: نفوس ما را این امکان هست که انسان کلّی را که مشترک بین تمام اشخاص انسانی است ادراک کند، و ناگزیر این معقول، از وضع و شکل معیّن مجرد است، وگرنه مشترک بین اشخاص دارای اوضاع مختلف و اَشکال گوناگون نبود، و روشن است که این صورت مجرّد، امری موجود است، و ثابت شده که کلیات را در خارج وجودی نیست، پس وجودشان در ذهن است و محلّشان یا جسم است و یا اینکه جسم نیست؛ اوّلی محال است، وگرنه باید به تبعیّت محلّش، دارای «کم» معین و «وضع» معین باشد، در این‌صورت از مجرّد بودن خارج می‌گردد و این محال است، بنابراین محلّ آن صورت جسم نمی‌باشد، پس جوهر مجرّد است.

کسی می‌تواند بگوید: صورتِ کلّیِ معقولِ از انسان، آیا دارای وجود است و یا اینکه نیست؟ اگر دارای وجود نیست پس چگونه امکان دارد که گفته شود: محلّش لازم است که چنین باشد؟ و اگر دارای وجود است، ناگزیر آن (صورت کلّیِ معقول)، صورت شخصی است که حلول و ورود در نفسِ انسانیِ شخصی دارد، چون محال است مطلق‌ها در اعیان پیدا شوند، و آن از آن حیث که صورت شخصی است، قائم به نفس شخصی است و در آن (صورت شخصی)، بین اشخاص اشتراک ندارد؛ امّا اوّل (اینکه صورت شخصی است): زیرا در اَمر شخصی اشتراکی نیست، امّا دوم (اینکه قائم به نفس شخص است): زیرا صورت، عرضی است که قائم به نفس است [1] و اشخاص،

۱. آری! صورت، عرض خارجی است، چون عرض در نزد آنان عرض عام است که مطلقا شامل مقولات اعراض، و شامل مقولهٔ جوهر در ذهن است، ولی آن جوهر ذهنی است. چنانکه گویند: کلیات جواهر جواهر است؛ اما نزد مصنف قدس سره. کلیات عقلی، مجرداتی نوری و مُثلی الهی‌اند که از دور مشاهده می‌شوند.

اگرگویی در این صورت کار مشکل‌تر می‌شود، زیرا چگونه ممکن است بعضی از افراد یک‌نوع مجرد باشند و بعضیشان مادّی؟

گویم: کسی که این را می‌گوید خودداری از این ندارد که بعضی از افراد یک‌نوع مجرد باشند و بعضیشان مادّی، و معنی حمل و هوهویت بین آنها و اشتراک در آنها اینکه. شیئیت ماهیّت کلّی عقلی شیئیت ماهیت ←

جواهری هستند که به ذات خودشان استقلال دارند؛ پس چگونه می‌توان گفت: حقیقت جواهری که قائم به ذات خود هستند، عرضِ قائم به غیراند؟

اگر گویند: مراد از اینکه آن‌صورت کلّی است اینکه: هریک از اشخاص انسانی که به نفس پیشی گرفت، تأثیرش در نفس، آن تأثیر است، و اگر پیشی گیرندهٔ به نفس اسبی باشد، اثرش در آن نفس، آن اثر نیست، بلکه اثر دیگری است.

گوییم: اگر مراد این است که صورت، کلّیِ آن است، پس چرا جایز نباشد که این صورت بر این‌گونه در محلّ جسمانی حصول پیدا کند؟ مثلاً در مغز از مشاهدهٔ انسانی معین، صورتی ارتسام پیدا کند بطوری که اگر به‌جای آن شخص دیده شونده هر انسان دیگر که می‌خواهد باشد، صورت حاصل از آن شخص در مغز، باید آن‌صورت باشد.

اگر گویند: برای‌اینکه اگر آن‌صورت در جسم حصول پیدا کند، باید به‌سبب جسم دارای مقدارِ معیّن و شکل معیّن باشد و این مانع آن می‌شود که کلّی باشد.

گوییم: صورت حاصل در نفس شخص هم این‌گونه است، یعنی صورت شخصی است و عرضِ قائمِ به محلِّ معین می‌باشد، و این مانع آن می‌شود که کلّی باشد، پس اگر آنچه بالعرض برای صورت ـ به‌سبب حلول و ورودش در جسم ـ از شکل و مقدار حاصل می‌گردد مانع از آن می‌شود که کلّی باشد، همین‌طور آنچه را هم که برای صورت ـ به‌سبب حلول و ورودش در نفس ـ از وحدت شخصی و عرضی حاصل می‌گردد، لازم می‌آید که مانع از کلّی بودن باشد؛ و اگر این امکان بود که صورتِ قائم به نفس، به اعتباری دیگر اخذ گردد، به‌طوری که به‌واسطهٔ آن اعتبار، کلّی گردد ـ اگرچه اعتبار وحدت و شخصی بودن آن و حلولش در نفسِ شخصی مانع از این است که صورت، کلّی باشد ـ همچنین باید جایز باشد که صورت قائم به مادهٔ جسمانی ـ مانند

← آنها است و شیئیت وجودش، حقیقت شیئیت وجود آنها است و آنها، رقائق وی‌اند، و حقیقت همان رقیقت است ـ به‌گونهٔ اعلا و برتر و بدون دور شدن از مقام بلند خود ـ و رقیقت همان حقیقت است به‌گونهٔ ضعیف‌تر، مَثَل آن مانند مخروط نور است که قاعده‌اش نزد رقایق است و سرش که جامع تمام آنچه که در قاعده است ـ به‌گونهٔ هرچه شدیدتر ـ نزد حقیقتش می‌باشد، برای‌اینکه این سر، مانند نقطه‌ای راسم است مر اضلاع مثلّث را که بر دور خود می‌چرخد و درنتیجه مخروط تحقق می‌یابد، پس این نقطه، روح نقطه‌های فرض شدهٔ در ابعاد آن مثلّث است و گویی خلّاق و آفرینندهٔ آنها است، و بسیط حقیقی است که تمام آنها ـ به‌گونهٔ اعلا و برتر ـ می‌باشد. «سبزواری»

مغز و غیر مغز ـ به اعتباری اخذ گردد که بدان اعتبار، کلّی باشد ـ اگرچه به اعتبار مقدار و شکل و وضعش جزئی باشد ـ.

خلاصه آنکه صورت، خواه در نفس باشد و خواه در جسم، از تمام وجوه در آن اشتراک نیست، چون وحدت شخصی آن مانع از عموم و کلّیت است، با این‌همه، در آن ـ به اعتباری دیگر ـ اشتراک هست.

گویم: گشودن گرهٔ این اشکال بسیار مشکل است و در مبحث ماهیات ـ در علم کلّی ـ گفته شده است و مباحث کلیات در علم میزان است؛ و ما از آن اشکال چنین رهایی پیدا کردیم که: ملاک کلیّت و اشتراک بین افراد فراوان، همان‌گونهٔ وجود عقلی است، پس صورت اگرچه یک صورت معیّن و دارای هویت شخصی است، ولی هویّت، عقلی است و تعیّن، ذهنی، تشخصِ عقلی منافی این نیست که نسبت صورت به افراد فراوان مساوی باشد و تشخص عقلی، مانع کلّیت شود، بلکه مانع از عموم و اشتراک، همان وجود مادّی و تشخص جسمانی است که مستلزم وضع خاص و «اَینِ ـ مکانِ» خاص و مقدار خاص می‌باشد، لذا نسبت این شخص به غیرخودش از اشخاص جسمانی و هویات مادّیِ دارایِ اوضاع مختلف، اختلاف پیدا می‌کند.

اما نزد ما، اعتبار کلّی بودن صورت عقلی که غیر در آن اشتراک دارد، به‌عینه اعتبار موجود و متشخص بودنش به تشخص غیر نمی‌باشد [1]، زیرا آن وجود، گونه‌ای دیگر از وجود و شدیدتر و فراگیرتر از آن می‌باشد که در حدّ جزئی منحصر و محدود گردد و جامه‌اش از پوشش افراد فراوان که در سنخ آن معنیِ محمول باهم موافق‌اند کوتاه آید، و تمام معانی و ماهیات در نفس خودشان و به‌حسب حدّ معناشان از حمل بر افراد فراوان اِبا ندارند، و همین‌طور است اگر به‌وجود عقلیِ غیرِ مقیّد به وضع خاص و مقدار خاص موجود باشند، زیرا نسبت وجود عقلی به تمام اوضاع و مقادیر و مکانها، یک نسبت است، بنابراین صورت عقلیِ ماهیت انسان از حیث وجودش، بین افراد فراوان از نوع خودش مشترک است، ولی از حیث ماهیت و

۱. او قدس سره را سزاوار است مر آنچه را که ملاک شخصیت است به عینه ملاک کلیت قرار داده فخر و مباهات کند. چنانکه ارسطو آنچه را که ملاک شبههٔ دوگانه پرستان است به‌عینه ملاک دفع قرارداده فخر و مباهات کرده است. خداوند کوشش هر دو را قبول فرماید «سبزواری»

معنایش، محمول بر افراد فراوان می‌باشد.

سپس از حیث آراء و نظریات ما در عقل و معقولات دانستی که تعقّل، به‌واسطۀ حلول و ورود صورت معقول در جوهر عاقل نیست تا آنکه صورتِ جوهر عرض باشد و اشکالاتی را که در وجود ذهنی و در اینجا و در مباحث علم باری تعالی گفته شده لازم آید، بلکه صورتِ عقلی جواهر، جواهری هستند که به ذات و به مبدأ خودشان قائم‌اند، و آنها درباب وجود و تجوهر قوی‌تر از صور خارجی مادّیشان می‌باشند، چون (صور مادیشان) از حیث وجود، نیازمند به موادّی هستند که از جهت انفعالات و دگرگونیها متجدّد و نو شونده می‌باشند.

اما دربارۀ درستی این برهان و دلالتش بر تجرّد نفس گویم: این برهان، برهانی قاطع و یقینی است، ولی بر تجرّد بعضی از نفوس انسانی نه نفوس همگان، بلکه دلالت بر تجرّدِ نفسِ تعقل صورِ عقلی دارد و آنها را از حیث عقلیّت و گونۀ وجود عقلی‌شان که بین اعداد فراوان ـ که جز پس از تجرید یک معنی از قیود و زوائد و خصوصیات حصول پیدا نمی‌کنند ـ مشترک است، مشاهده می‌کند.

خلاصه آنکه: هرکس را این امکان هست که صورت حیوان را مثلاً به‌گونه‌ای از وجود ملاحظه کند که به‌حسب آن (حیوان) نه مقدار خاصی داشته باشد و نه مکان خاصی و نه وضع خاصی و نه زمان خاصی، و همین‌طور صورت انسان عقلی را که مجرّد از عوارض مادّی است تعقّل کند، یعنی انسان بحت و خالصی باشد که از او تمام آنچه غیر از انسانیّت است ـ یعنی وضع خاص و کمّ خاص و اَین خاص ـ بیرون باشد [۱]، با این‌همه چیزی از مقوّمات و قوا و اعضایش حذف نمی‌گردد، به‌طوری که او را

۱. مراد از انسان بحت، شیئیت ماهیت بحت او نیست که در مقام نفسش، مجرد از تمام متقابلات ـ حتی وجود ـ می‌باشد، بلکه مراد انسانِ موجودِ بحت عقلی است که مجرد از تمام غرایب ـ یعنی حدود و نقایص ـ می‌باشد، و او صِرفِ انسان است که از آنچه از سنخش نیست مجرد است و تمام آنچه را که از سنخش است واجد می‌باشد، و او با این جامعیت وجودی و احاطه به تمام افراد خارجی و ذهنیِ نامتناهی، واحد بسیط است، چون ملاک تکثرش، مادّه و لواحق آن از زمان و مکان و غیر اینها می‌باشد و ساقط الاضافه از آن اخذ و اعتبار شده است، پس همان‌طور که سفیدی ساقط الاضافهٔ از این موضوع و آن موضوع و این زمان و آن زمان، واحد است، همین‌طور انسان بحت، زیرا امتیازی در صِرف شئی نمی‌باشد؛ سپس تمام اینها در صِرافت و وحدتشان، صِرف حقیقت وجودی را که تمام‌تر از او و وحدتش نیست حکایت کرده و بدو تأسّی می‌کنند، و از آن‌روی وضع را به خاص مقید ساخت که اشکالی در عارض شدن مطلق آن بر گونۀ عقلی نباشد. **«سبزواری»**

دارای سر و صورت و چشم و دست و پا و شکم تعقّل می‌کند، تمام اینها به‌گونهٔ عقلی که بین افراد و اَعداد فراوان مشترک است می‌باشد [۱]، برای‌اینکه آن، معنیِ ادراک ماهیت کُلّی شئی است؛ چنان‌که معلّم اوّل در کتاب اثولوجیا گوید: انسانِ عقلی روحانی است و تمام اعضایش هم روحانی است، موضع چشم، غیر از موضع دست نمی‌باشد و مواضع اعضا مختلف نیست.

و همین‌طور او را این امکان هست که زمین عقلی و آب عقلی و آسمان عقلی را تعقّل کند و در ذهنش صورت هر طبیعتی از طبایع را به‌گونهٔ وجود عقلیشان، بدان شکلی که بیانش گذشت حاضر سازد، زیرا این درواقع معنی ادراکش مر کلّیات را می‌باشد، و اندکی از افراد اند که امکان ادراک آن‌گونه را دارند، و آنچه را که برای بیشتر از مردمان میسّر است اینکه در خیالشان صورت انسانی را ـ مثلاً مرتَسم سازند و چون فرد دیگری از آن را حسّ کرد، آگاهی می‌یابد که این مانند آن است و جهت اتحاد بین آن‌دو را ادراک می‌نماید که غیرجهت اختلاف است ـ البته ادراکی خیالی [۲] ـ چنانکه جهت اتحاد بین اجزای آب را مثلاً به‌حسب حسّ ادراک می‌کند و می‌داند که تمام اجزای آب، آب است، و همان‌گونه که ادراک می‌کنند تمام اجزای آب آب است ـ با اختلاف آنها در مقدار و جهت ـ همین‌طور ادراک می‌کنند که افراد مُنفصل آن نیز آب‌اند ـ البته ادراکی خیالی ـ .

دلیل چهارم

اینکه قوهٔ عاقله بر تمام افعال نامتناهی توانمند است و چیزی از قوای جسمانی توانِ بر افعال نامتناهی ندارد، پس هیچ یک از قوای عاقله جسمانی نیستند، اما صغرا(ی قضیه):

۱. و آن اعضای معنوی است که عبارت از روح اعضای حسّی می‌باشد، مانند اینکه روح چشم چیزی است که بدان دیده می‌شود، پس علم حضوری به دیدنیها، حقیقت چشم و دیدن است و روح دست چیزی است که بدان می‌گیرد، پس قدرت برگرفتن، به مجرد همت و عزم، حقیقت دست است و همین‌طور در بقیه اعضا، این در مقام حقیقت است، اما در مقام رقیقت، چیزی حذف نمی‌گردد، مگر آنکه غریب باشد، چنانکه هنگام اخذِ وجودِ صِرف، جز آنچه که از وجود غریب است و آنچه از باب عدم و نقص است و از آن‌روی که آن‌دو این‌گونه‌اند حذف نمی‌گردد. «سبزواری»

۲. پس کلّیت نزد آنان، مناسبت و مماثلت محسوس است. «سبزواری»

ما توان بر ادراک اعداد داریم، درحالی که آنها را مراتب بی‌پایان است و با اینکه آنها (قوای جسمانی) یکی از انواعِ مُدرَک قوهٔ عاقله‌اند؛ اما بیان کُبرا(ی قضیه) پیش از این گفته شد.

صاحب کتاب مباحث (مشرقی ـ خطیب‌رازی) گوید: اثبات اینکه قوای جسمانی از جهت فعل متناهی‌اند، نیاز به این دارد که روشن سازیم آنها به‌واسطهٔ انقسام محلّشان انقسام می‌پذیرند، لذا نقض‌هایی که بر دلیل اوّلی ـ یعنی نقض به‌واسطهٔ نقطه و وحدت و اضافه و مُدرَکات وَهم و غیراینها ـ وارد شده وارد می‌شود.

گویم: دفع این نقض‌ها به شکر الهی گفته آمد.

سپس گوید: بر این دلیل پرسش‌های زیادی است که بدان اختصاص دارد:

نخست آنکه: ما نمی‌پذیریم که قوهٔ ناطقه بر ادراک امور نامتناهی ـ یکباره و دفعتاً ـ توانایی دارد، بلکه ادراکی که به مرزی منتهی شود نیست جز آنکه پس از آن بر ادراک چیز دیگر توانا است، ولی از این لازم نمی‌آید که بر ادراکات نامتناهی قوی باشد، همچنان که جسم در انقسام، منتهی به مرزی نمی‌شود که در آن مرز و حدّ بایستد، ولی محال است که برایش تقسیمات غیر متناهی بالفعل حصول پیدا کند، در اینجا هم همین‌طور؛ خلاصه آنکه حال در فاعلّیت آن قوه، مانند حال در منفعل بودن آن است.

دوم آنکه: پذیرفتیم که (ناطقه) بر امور نامتناهی توان‌مند است، ولی چرا گفتید: آن بر افعال نامتناهی قوی است؟ و این بدان‌جهت است که ادراک، فعل نیست بلکه عبارت از انفعال است و شما جایز می‌دانید که امر جسمانی بر انفعالات نامتناهی قوی است، دلیل بر آن اینکه: شما اثبات کرده‌اید که بر هیولای نخستین صورتهای نامتناهی وارد می‌شود.

سوم: نقض به نفوس فلکی است، زیرا آنها نزد شما قوایی جسمانی‌اند، با اینکه افعالشان ـ یعنی حرکت دَوری ـ نامتناهی است.

پاسخ از اوّلی آنکه: شکی نیست که قوهٔ ناطقه به هیچ حدّی منتهی نمی‌شود مگر آنکه توان بر ادراک امور دیگری را پیدا می‌کند؛ و برهان بر این اَمر اقامه شده که قوای جسمانی امکان ندارد که این‌گونه باشند، پس مقصد حاصل است.

کسی می‌تواند بگوید: قوّه جسمانی یا این است که منتهی به زمانی می‌شود که

برایش امکان وجود نمی‌ماند، و پس از این وجودش ممتنع می‌گردد؛ و یا این است که منتهی به این حالت نمی‌شود.

اوّلی باطل است، برای‌اینکه ممکن، به ذات خود، ممتنع به ذات خود نمی‌گردد.

اما دومی: وقتی لازم نباشد که انتهای قوهٔ جسمانی به‌گونه‌ای باشد که از وی امکان وجود زایل گردد، در این‌صورت او پیوسته در ذاتش ممکن‌الوجود است و منتهی به‌جایی نمی‌شود که بقایش برای همیشه محال باشد، و هرگاه که برای همیشه باقی باشد، مؤثر خواهد بود و جایز شمردن این، اصل دلیل را باطل می‌سازد.

گویم: امکان ذاتی و مقابل آن از عوارض ماهیات ـ از آن حیث که عوارض‌اند ـ وقتی به وجود و قوا قیاس شوند، موجوداتی متشخص‌اند و موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ امری شخصی است و زمان خاص، از مشخصاتش می‌باشد، پس وجوب، گونه‌ای خاص از وجود است و امتناع ـ به‌خصوص خود ـ شکل دیگری از آن است که ماهیت مشترک بین آنها، از امکانی که حال آن است ـ از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ خارج نمی‌گردد؛ و برهان بر امتناع نامتناهی بودن افعال برای واحدِ شخصیِ جسم اقامه شده است نه بر امتناع آن برای واحد نوعی، زیرا وحدت عددی، حکمش غیر از وحدت نوعی می‌باشد.

پاسخ از دومی (از سه پرسش) آنکه: گرفتیم که نفس ادراک انفعال باشد، ولی نفس در ترکیب مقدمات و تحلیل آنها فعل انجام داده و این در هدف و مقصود ما کافی است.

گویم: جهت انفعالات قوا از جهت افعالشان جُدا و منفک نیست ـ اگرچه هردو جهت مختلف‌اند، برای‌اینکه شئی اگر وجود نداشته باشد از شئی دیگر انفعال نمی‌پذیرد، پس قوهٔ جسمانی همان‌طور که بر افعال نامتناهی قادر نیست، همین‌طور بر انفعالات نامتناهی هم قادر نیست.

اما نقض به هیولا: به این دفع می‌گردد که هیولا در ذات خودش هویت باقی «بالعدد» نیست [۱]، چون از حیث وحدت ضعیف است و از حیث وجود، مُبهم،

۱. آنجا که پرسش کننده گوید: هیولا ازلی است، این از باب آمیختن و خلط آنچه در ذهن است بدانچه در خارج است می‌باشد. برای‌اینکه هیولا، ثباتش تنها در ذهن است اما در خارج، با صور سیّال سیّال است، همچنان که با متصل متصل است و با منفصل منفصل. «سبزواری»

وحدتش به‌گونهٔ وحدت جنسی است، هیولا به‌حسب تحصّلات صوریش، متبدّل و متجدّد است و بیان این مطلب گفته آمد.

اگر گویی: آیا شما بیان نداشتید که فرق بین حس مشترک و بین قوهٔ مُفکّره به این است که یکی از آن‌دو مُدرِک است و دیگری متصرف؟ و یک قوه نمی‌تواند مبدأ ادراک و تصرف باشد، حال چگونه این را فراموش کرده و حکم می‌کنید که نفس قوّتِ بر فعل ـ یعنی تصرف در مقدمات و ترکیب آنها ـ و انفعال ـ یعنی تصور و قبول صور ـ است؟

گویم: نفس دارای دو قوهٔ عملی و علمی است که به‌سبب یکی از آن دو فعل انجام می‌دهد و به‌واسطهٔ دیگری انفعال می‌پذیرد.

اما پاسخ از سومی (از سه پرسش): گفته‌اند: نفوس فلکی اگرچه جسمانی‌اند ولی در افعال تحریکی خودشان استقلال ندارند، پس آنها در ذات خودشان اگرچه از حیث قوه متناهی‌اند، ولی به‌وسطهٔ آنچه از انوار عقل بر آنان وارد می‌شود غیر متناهی می‌گردند.

بر او اشکال شده که: قوهٔ عقلی وقتی فلک را حرکت می‌دهد یا این است که حرکت را بدو می‌بخشد و یا قوه‌ای می‌دهد که بدان حرکت انجام می‌گیرد، اگر قوهٔ حرکت را می‌دهد، در این‌صورت جسمانی است، زیرا قوهٔ فاعلِ افعالِ نامتناهی جسمانی است، و اگر قوهٔ عقلی حرکت را می‌بخشد، پس قوهٔ جسمانی مبدأ این حرکت نخواهد بود، بنابراین حرکت، حرکت نخواهد بود؛ و نیز لازم می‌آید که جسم ـ از آن‌روی که جسم است ـ قابل و پذیرای تأثیر عقل مفارق ـ بدون اینکه در آن قوهٔ جسمانی باشد ـ باشد و این محال است.

گویم: این آنگاه لازم می‌آید که اگر واسطهٔ در تأثیر، یک قوهٔ واحدِ بالعدد و یا ضمیمهٔ واحد بالعدد باشد، اما اگر واردات از عقل مفارق بر مادهٔ فلک، قوایی متجدّد باشد ـ چنانکه رأی و نظر ما این است ـ و یا کیفیتی دگرگون‌پذیر باشد، چیزی از دو اشکال لازم نمی‌آید؛ و نظیر این سخن پیش از این گذشت.

اینجا دنباله سخن باقی ماند که: اگر این در قوای فلکی جایز باشد ـ با اینکه جسمانی‌اند ـ چرا جایز نباشد که قوهٔ ناطقه، جسمانی باشد؟ ولی به‌واسطهٔ آنچه از نور عقل فعال بر آن وارد می‌شود بر افعال نامتناهی قادر باشد؟

گویم: مؤیِّد این بحث آنکه: قوهٔ تخیّل با آنکه غیر عقلی است، ولی بر تصویرات و نقش آفرینیهای نامتناهی، بر مرزی نمی‌ایستد، این بدان‌جهت است که از عالم عقل استمداد و یاری می‌جوید.

دلیل پنجم

اگر قوهٔ عاقله منطبع در جسم ـ مانند قلب و مغز ـ باشد، باید با پیوسته آن جسم را تعقّل کند و یا اینکه مطلقا آن را عاقل نباشد؛ تالی (قضیه) باطل است، پس قائل بودن به اینکه منطبع در جسم است نیز باطل است.

اما بیان ملازمه: گوییم· تعقّلش مر آن جسم را یا برای این است که صورت موجود آن که در خارج موجود است نزد عقل حاضر است و در تعقّل آن کافی می‌باشد، و یا بدان‌جهت است که از آن آلت، صورت دیگری برای قوهٔ عاقله حصول پیدا می‌کند، اگر اوّلی باشد، لازم می‌آید که پیوسته آن آلت را تعقّل کند، و اگر دومی باشد، اجتماع دو مثل هم در یک محل ـ یعنی صورت منطبَع عاقل و صورت منطبَع معقول ـ لازم می‌آید، درنتیجه امتناع تعقّل واجب می‌آید.

و نیز: یکی از آن‌دو صورت سزاوارتر به‌اینکه عاقل باشد و دیگری معقول، نمی‌باشد.

اگر گفته شود: صورت دوم در اوّلی حلول و ورود دارد نه در مادّه‌اش، پس آن چون حلول در صورت اوّلی دارد، سزاوارتر است به اینکه معقول باشد و اوّلی عاقل ـ نه برعکس ـ.

گوییم: سخن به اینکه یکی از آن‌دو سزاوارتر به حلول از دیگری است ـ نه برعکس ـ بازمی‌گردد؛ پس ثابت شد که ادراک آن جسم اگر به‌واسطهٔ صورت دیگری است، پس ادراک آن قوه برایش ممتنع خواهد بود.

اما بطلان تالی (قضیه) یعنی مفهومی که بین دو بخش مردَّد است به‌واسطهٔ ثبوت آن چیزی است که مقابل معنایی که بین آن‌دو بخش است می‌باشد، چون ما گاهی آن عضو را تعقّل می‌کنیم و گاهی تعقّل نمی‌کنیم؛ بنابراین صورت این دلیل، (قیاس) استثنائی است که مرکب از (قضیهٔ) متّصله، که از (قضیهٔ) حمیله و منفصله تألیف یافته می‌باشد و آن اینکه گوییم: اگر قوهٔ عاقله منطبَع در جسم باشد، یا باید پیوسته آن

جسم را تعقّل کند و یا اینکه اصلاً آن را تعقل نکند؛ ملازمه فقط به‌واسطهٔ ابطال بخش دیگر ـ بنابر تقدیر مقدم (قضیه) ـ روشن می‌گردد تا بدان، (قضیه) منفصلهٔ حقیقی گردد، سپس به‌واسطه حقیقی (درست) بودن آن بخش درواقع، نقیض تالی (قضیه) روشن شود تا نقیض مقدم (قضیه) ثابت شود و این همان مطلوب است.

این موقوف بر چهار مقدمه است:

مقدمهٔ اوّل آنکه: ادراک، تنها به‌واسطهٔ مقارنت و جفت شدن صورت مُدرَک است با مُدرِک.

مقدمهٔ دوم آنکه: مُدرِک، اگرچه به ذات خودش مُدرِک است، ولی مقارنت به‌واسطهٔ حصول صورت است در ذات وی (یعنی مُدرِک).

مقدمهٔ سوم آنکه: امور جسمانی افعالشان را به‌واسطهٔ اجسامشان که موضوعاتشان هستند انجام می‌دهند، در این‌صورت آن اجسام، آلات آنها در افعالشان می‌باشند.

مقدمهٔ چهارم آنکه: اموری که به‌واسطهٔ ماهیت نوعی با هم اتحاد دارند، جز به‌سبب اقترانشان با امور متغایرِ مادّی، تغایر نمی‌پذیرند.

گویم: مقدمهٔ دوم در نزد ما ممنوع است، چون دانستی که قوه بینایی دیدنی‌ها را ادراک می‌کند، نه به‌واسطهٔ ارتسام صورتهای آنها در چشم (بلکه به‌واسطهٔ قیام صدوریشان به نفس)، و همین‌طور قوهٔ خیال، صورتها و اشباح جسمانی را ادراک می‌نماید، نه به‌واسطهٔ انطباعشان در مغز، پس این دلیل به‌واسطهٔ اختلال و نابسامانی آن مقدمه، عیبناک است.

صاحب کتاب مباحث (مشرقی ـ خطیب‌رازی) در مقدمهٔ اوّلی اشکال کرده ـ چنانکه این کار را بارها کرده ـ و گفته: علم به چیزی به‌واسطهٔ مقارنت صورت مُدرِک نمی‌باشد، بلکه علم و شعور حالتی *اضافی* و نسبی است که گاهی با اقتران صورت می‌باشد و گاهی نمی‌باشد [1]، و علم در تمام احوال جز نفس آن اضافهٔ مخصوص

۱. اوّلی بر مبنای قول به وجود ذهنی است، چون صورت حاصل در ذهن ـ بنابر قائل بودن به‌اینکه علم اضافه است (چنانکه خطیب‌رازی معتقد است) ـ علم نیست بلکه اضافه و نسبتی است به دارای صورت علم، دومی هم بر مبنای قول به عدم آن می‌باشد؛ مناسب این است که گفته شود: اقتران صورت، در صورتِ علم به‌غیر است و عدم آن، در صورتِ علم شئ است به نفس خود، و علم عاقله به محل خود از باب علم شئ است به نفس خود ـ به‌جهت عدم بینونت آنها ـ . «سبزواری»

نمی‌باشد، پس چرا جایز نباشد که ناطقه، در جسم حلول و ورود داشته باشد؟ پس هرگاه که بین آن و بین جسم، آن اضافهٔ مخصوص حاصل شد، ادراک حاصل می‌شود وگرنه نمی‌شود.

گویم: بطلان اینکه علم و ادراک، اضافهٔ محض‌اند، بارها گفته آمد، و دانستی که هر اضافه‌ای جز به‌واسطهٔ امری که بدان اضافه تحقق می‌پذیرد، تحقق نمی‌یابد؛ و معنی آن را که (اضافه) در خارج وجود مستقلی ندارد، بیان کرده و روشن ساختیم.

و نیز در رَدّ و ابطال آن مقدمه گوید: معقولِ از آسمان، آسمان نیست و در تمام ماهیت، آسمانِ موجود در خارج نمی‌باشد، وگرنه جایز بود که سیاهی در تمام ماهیت مانند سفیدی باشد، چون مناسبتِ بین سیاهی و سفیدی ـ به‌جهت اشتراکشان در اینکه دو عرض حلول و فرود آمدهٔ در محلّ محسوس‌اند ـ تمام‌تر از مناسبت بین معقول از آسمان، که عرض غیرمحسوسِ فرودآمدهٔ در محلّ، و بین آسمان موجود که جوهرِ موجودِ محسوسِ در خارج و محیط به زمین است می‌باشد.

پاسخ آنکه: معقول از چیزی همان ماهیّتش است که بدان، موجود به وجود غیر جسمانیِ دارای وضع و اشاره می‌باشد، پس آن‌کس که گوید: معقولِ از آسمان، آسمان نیست... اگر مرادش این است که یکی از آن‌دو معقول است و دیگری محسوس، راست می‌گوید [1]، و اگر مرادش این است که معقولِ از آسمان، ماهیت آسمان نیست، دروغگوست، و اگر مقصودش از آن این است که یکی از آن‌دو، جوهر است و دیگری عرض، چنانکه گفته شد این‌گونه نیست.

بدان که محقق طوسی (خواجه نصیرالدین) در پاسخی که به این بحث در کتاب شرح اشارات داده پذیرفته که آسمان معقول، در محلّ مجرّد عرض است، و فرق بین نسبت معقولِ از آسمان را به محسوسِ آن، و بین مناسبت سیاهی را با سفیدی بیان داشته و روشن ساخته که: فرق بین دو اوّلی، فرق بین طبیعت محصَّل است، گاهی با عوارض و گاه دیگر با مقابلهٔ با آن، و فرق بین سیاهی و سفیدی، فرق طبیعت جنسی

۱. ولی تفاوت در وجود، منافی تساوی در ماهیت نمی‌باشد، به‌ویژه که جایز است افراد یک‌نوع، مادی و مجرد باشند، بلکه یک فرد آن مادی و مجرد ــ در دو وقت و یا در یک وقت به دو اعتبار ــ باشد، این استدراک در سخن مصنف قدس سره درنوردیده است. «سبزواری»

محصَّل است، گاهی با فصلی که آن را قوامِ نوعی می‌بخشد و گاه دیگر با فصلی دیگر که آن را نوعی که ضد نوع اوّلی است قِوام می‌دهد.

گویم: تجرید از عوارضِ مقارنِ با ماهیت، از شرایط معقول بودن آن ماهیّت نمی‌باشد، چون عقل می‌تواند ماهیت انسان را مثلاً با تمام عوارض و صفات و اوصافش از «کمّ» و «کیف» و «اَین» و «متیٰ» و «وضع» او و همین‌طور با شکل و اعضا و جوارحش تصوّر کند، تمام اینها به‌گونهٔ عقلی کلّی می‌باشد، چنانکه درباب علم باری تعالی به جزئیات و شخصیات ـ به‌گونهٔ عقلی ـ گفته آمد، بلکه شرط ادراک عقلی مر شئی خارجی را این است که حقیقت آن شئی را از گونهٔ وجود جسمانی به‌گونهٔ وجود عقلی مجرّد نماید، پس فرق بین آسمان معقول و آسمان محسوس جز به‌گونهٔ وجود، چیز دیگری نیست، و هر موجودی که وجودش این وجودِ نوریِ واحدِ حقیقیِ غیرقابلِ احتجاب و پوشیدگی و کثرت و افتراق و پراکندگی است، آن بالذات در نفس خودش معقول است، و هر موجودی که وجودش این وجودِ جسمانیِ مادّی است، آن موجودی مجهول (نامعلوم و غیرقابل اتحاد) و غایب (پنهان) از نفس خودش می‌باشد، چه رسد به غیر خودش، مگر به تابشی اندک از قوایی که بر او از آن وجود افاضه می‌شود.

و نیز اشکال شده که: از تعقّل کردن عاقله مر محلّش را به‌صورتی مساوی با محلّش، اجتماع دو صورت متماثل و همانند هم در یک محل لازم نمی‌آید، زیرا یکی از آن‌دو در عاقله حلول دارد و دیگری محلّ آن است.

پاسخ (به اقتضای مقدمه دوم و سوم) ـ چنانکه در شرح کتاب اشارات آمده ـ اینکه: عاقله اگر محلّ صورت ـ بدون اینکه آن‌صورت در محلّ خودش حلول و ورود کند ـ باشد، قوهٔ جسمانی، بدون مشارکت با محل، دارای فعل خواهد بود، و چون هر فاعل جسمانی، فاعل با مشارکت جسم است، بنابراین هر فاعل بدون مشارکت جسم، غیر جسمانی خواهد بود، پس عاقله، غیر جسمانی است و این خلف (خلاف فرض) است؛ و اگر محل صورتی باشد که حمل در محلّش شده است، در آن‌صورت محال مذکور پیش می‌آید.

اگرگفته شود: فرق بین آن‌دو باقی خواهد ماند، زیرا یکی از آن‌دو، در عاقله و محلّ آن حلول و ورود دارد و دیگری فقط در محلّش حلول دارد.

گوییم: این نوع از حلول، اقتران است و اقترانِ چیزی به یکی از دو چیزِ مقارن هم ـ غیر دیگری ـ غیر معقول است، با این‌همه محال، به‌حال خودش باقی خواهد ماند، یعنی به‌جهت قول به حلول دو صورت متحد در ماهیّت در یک محلّ.

و نیز گوید: در جسم گاهی اعراض فراوانی حلول و ورود می‌کنند، شکی نیست وجودات آنها که زائد بر ماهّیاتشان می‌باشد، متماثل و فرود آیندهٔ در جسم‌اند، از این اَمر اجتماع دو مِثل هم لازم می‌آید.

پاسخ از این اشکال آنکه: وجود هر ماهیتی عین آن ماهیت ـ در اعیان و خارج ـ می‌باشد، و مغایرت آن (وجود) با آن (ماهیت) به‌حسب ذهن است، و ماهیات اعراض، مخالف‌هم‌اند، پس وجوداتشان هم این‌گونه است.

و نیز گوید: این دلیل به‌عینه اقتضای آن را دارد که نفس یا همیشه عاقلِ صفات و لوازم صفات خودش باشد و یا عاقل هیچ‌یک از آنها در هیچ وقتی نباشد، البته به‌واسطهٔ بیانی که کردید.

و نیز (دلیل): اقتضای دوام علم آن (نفس) را با تمام عوارضش دارد ـ مادام که آن عوارض حاصل‌اند ـ وگرنه باید علم آن به عارضش، به‌واسطهٔ صورتی باشد که در آن، با عارضش مساوی باشد، در این‌صورت اجتماع دو مِثل لازم می‌آید.

محقق کتاب اشارات (خواجه نصیرالدین طوسی قدس‌سره) از این اشکال پاسخ داده که: صفات و لوازم، تقسیم بدانچه که برای نفس به ذات خودش لازم می‌آید ـ مانند مُدرِک بودنش مر ذات خودش را ـ و بدانچه پس از مقایسه‌اش با اشیائی که مغایر با آنند لازم می‌آید ـ مانند مجرّد بودنش از مادّه و غیر موجود بودنش در موضوع ـ نفس، بخش اوّل را پیوسته و دائم مُدرِک است ـ چنانکه ذاتش را پیوسته و دائم مُدرِک است ـ ولی بخش دوم را ـ جز حالت مقایسه را ـ مُدرِک نیست، این به‌واسطهٔ فِقدان شرط است در غیر آن حالت.

گویم: آنچه را (در پاسخ بیان داشته) اشکال را بنابر تقریر دوم پاسخگو نیست، و ممکن است چنین جواب داده شود که: عوارض نفس جز علوم و ادراکات و آنچه لازمهٔ آن است نمی‌باشد، و این علوم مادام که حاضراند، به نفسِ صورت حاضرشان مُدرِک نفس‌اند، و مادام که نفس از آنها ذاهل و بی‌خبر است، از نفس زایل‌اند، بنابراین لوازم این علوم از انفعالاتی که با مشارکت بدن به نفس الحاق می‌گردد ـ مانند غضب و

شهوت و آزرم و بیم و غیر اینها ـ این‌گونه است.

دلیل ششم

اگر قوهٔ عاقله جسدانی باشد، باید دائماً در زمان پیری ضعیف باشد، ولی قوهٔ مذکور در آن زمان پیوسته ضعیف نیست، پس غیر جسدانی است؛ تصحیح نقیض تالی (قضیه) با قیاس به شکل سوم اینچنین است: آنچه را که پیرمرد بدان اشیاء را تعقّل می‌کند، قوهٔ عاقله است؛ ولی آنچه را که پیرمرد بدان تعقّل می‌کند، هنگام پیری سست و ضعیف نمی‌شود، پس هر قوهٔ عاقله‌ای هنگام پیری ضعیف نمی‌گردد؛ و درستی این مطلب نیاز بدان ندارد که (گفته شود:) عقلِ پیرمرد اصلاً سستی و ضعف نمی‌پذیرد، بلکه اگر یک عقل در آن‌زمان سستی و ضعف نپذیرد، در درستی آنچه بیان داشتیم کافی است، چون این سخن در قوهٔ قیاس استثنایی است که تالی آن، متصلهٔ کلیهٔ موجبه است و در آن نقیض تالی استثنا شده، و آن سالبهٔ جزئیه است تا نقیض مقدم نتیجه دهد؛ صورتش اینچنین است: اگر ناطقه جسدانی باشد، پس به‌واسطهٔ آلت تعقّل می‌کند، در این‌صورت هرچه از آفت و آسیب و بیماری و سستی که عارض بدن می‌شود، باید در تعقّل آن فتور و سستی عارض شود و به‌طور کلّی این‌چنین نیست؛ نتیجه می‌گیریم که تعقّل آن به‌واسطهٔ آلت بدنی نمی‌باشد.

بر این مطلب اشکال نمی‌شود که: بسیار اتفاق می‌افتد که هنگام اختلال و درهم شدن قوای بدنی، در تعقّل اختلال راه می‌یابد، چون این به‌منزلهٔ استثنا برای عین تالی (قضیه) است، پس چیزی را نتیجه نمی‌دهد؛ سببش اینکه: قوهٔ جسدانی در آغاز کار نیاز بدان (نفس) دارد تا آنچه را که قوهٔ عاقله تعقّل می‌کند برایش تمامی بخشد، و می‌شود که اشتغال و سرگرمیش به تدبیر و اداره کردن بدن، وی را از دیگر افعالش بازدارد[1]،

۱. اگر گفته شود: وقتی خوبیِ تعقل و شدتش مربوط به کمی اشتغال و سرگرم بودن به بدن و قوای آن، و پستی و ضعفش مربوط به بیشتر سرگرم بودن بدان است، چرا این برای انسان در خواب حاصل نمی‌شود؟

گویم: حواس ظاهری و قوای محرّک اگرچه در خواب راکدند، ولی حواس باطنی و قوای طبیعی و نباتی بیدارتر و قوی‌تر، و سرگرم بودن نفس به وارد کردن‌های متخیله بیشتر، و حکم کردن وَهم و تسلّط خیال بر عقل فراوان‌تر، زیرا در بیداری، آن را حواس در وارد کردنهاش و اختراعاتش تکذیب می‌کند ــ برعکس خواب ــ با غالب بودن قوای باطنی، به‌جهت نزدیکیشان به افق نفس. **«سبزواری»**

این مانند مسافری است که برای سفر به شهر خود، سوار اسب بدی شود که در حرکت کُند و سست باشد، چون وی در طیّ سفرش سرگرم به مراعات و حفظ مرکب خویش است و از افعال خاصی که بدان موظف است ـ و صدور آن‌ها از وی با شرکت اسب نیست ـ باز می‌ماند، و همین‌طور پیرمرد، وقتی از معقولات روی‌گردانید، بدان‌جهت است که از افعال عقلیش به تدبیر و ادارهٔ بدنش پرداخته و سرگرم بدانها شده و یا اینکه بر اعضا و آلات بدنیش آفت و آسیبی رسیده است، لذا بسا که در آغاز کار به‌واسطهٔ ضعف نفسش و عدم رسوخ و استواری مَلکه‌اش در تعقّل، نیاز بدان داشته باشد.

اگر گفته شود: شاید استمرار وی در افعال عقلیش بنابر سلامتی و صحت وی باشد، زیرا عقلش به عضوی از بدن تمامی می‌پذیرد که تباهی و دگرگونی از آن تأخّر دارد، اگرچه آفت و آسیب در دیگر قوا و اَفعال، ظاهر گردیده باشد.

از این سخن پاسخ داده شده که: اعضای طرفی را ضعف و تباهی ـ به‌واسطهٔ ضعفی که بر مبادی پیشی دارد ـ ملحق می‌گردد، و اگر مبادی سالم باشند، اطراف حفظ می‌شوند و قواشان ساقط نمی‌گردد، و معلوم است که کَبد پیرمرد و مغز و قلبش همیشه سالم و نزدیک به سلامتی نیستند، از این‌روی در نبض و اِدرار و افعال مغز او تفاوتی بزرگ می‌یابی، و مشخص است که عقل انسان در تمام بودنش محتاج به دست و پا و پوست و آنچه در روند اینها است نمی‌باشد.

گویم: تفاوت احوالی که برای انسان به‌حسب پیری حاصل می‌شود، تابع تفاوتی است که در احوال نفس واقع می‌شود، چون مبدأ مزاج و شکل‌دهندهٔ اعضا ـ همان‌گونه که دانستی ـ نفس است، و منشأ سستی بدن و قوایش، روی‌گردانیدن نفس است از تدبیر و ادارهٔ این نشأه، به تدبیر و ادارهٔ نشأهٔ دوم ـ به‌حسب جبلّت و سرشت ـ و حکمت طبیعی بودن مرگ و «لمیّت ـ چرایی» آن در این است، نه آنچه پزشکان و جُز آنان بیان داشته‌اند.

اگر بازگردی و گویی: شاید مزاج پیرمرد با افعال قوهٔ عقلی سازگارتر است، از این‌روی در او این قوه، قوت و نیرو می‌گیرد.

گوییم: هرگز! زیرا مزاج پیرمرد یا سرد است و یا خشک، و یا سست و ضعیف، و هریک از آنها در غیر پیران هم یافت می‌شود و برای صاحب آن، افزونی استعداد

نمی‌باشد، و هر پیرمردی قوی‌تر از جوان نیست، با اینکه ضعف بدن، ملایم با آنچه به بدن قوام دارد نمی‌باشد، بلکه شاید ملایم با آنچه که به این بدن قوام دارد باشد.

حکمتی عرشی

بدان این برهان نیز دلالت بر این ندارد که هر انسانی را جوهری مفارق و عقلی است، بلکه دلالت بر این دارد که قوهٔ عاقله بَدَنی نیست و از جنس آن نمی‌باشد، و همان‌گونه که دلالت دارد قوهٔ عاقله بَدنی نیست، همین‌طور دلالت دارد که قوهٔ خیالی و وَهمی هم بَدنی نیستند، برای‌اینکه برخی از پیرمردان و بیماران، تخیّل و تصوّرشان مر معانی جزئی را به‌حال خودش هست، و اگر قوهٔ خیالی طبیعی بود و بدین بدن طبیعی قائم بود، هرگاه که آفت و یا بیماری و آسیبی عارضش می‌شود، باید اختلال و تباهی در تخیّل و تصوّرش واقع شود، درحالی که چنین نیست، زیرا بسیار هست که در فعلشان اختلال و تباهی نیست؛ بنابراین همان‌طور که دانستی قضیهٔ سالبهٔ جزئیه، به‌جهت استثنای نقیض تالی کافی است، و آنان به‌سبب عدم آگاهیشان بر تجرّد خیال، محال‌ها و مشقت‌های شدیدی را در دفع بقای تخیل و تذکّر ـ هنگام پیری و اختلالِ بدن ـ بر خود نهادند.

دلیل هفتم

مأخذش نزدیک به دلیل پیشین است و آن اینکه: بسیار اندیشیدن و تفکر در ادراک معقولات، سبب خشک شدن مغز و پژمردگی بدن ـ به‌جهت برانگیخته شدن حرارت خشک‌کننده ـ می‌شود، و نیز سبب استکمال نفس ـ به‌جهت خارج شدنش در تعقلاتش از قوه به‌فعل ـ می‌گردد، و مشخص است که یک‌چیز، سبب کمال چیزی و نقصان آن چیز نمی‌باشد، پس اگر مرگِ بدن، اقتضای مرگ نفس را داشته باشد، باید افکاری که سبب نقصان بدن و یا مرگ او است، سبب نقصان نفس و یا مرگ آن باشد، با آنکه آنها (افکار) جوهر نفس را استکمال می‌بخشند، پس دانستیم که نفس، قائم به بدن نیست.

کسی می‌تواند بگوید: ممتنع است که یک‌چیز، سبب کمال یک‌چیز و نقصان آن

ـ از یک جهت و در یک وقت ـ باشد؛ اما اینکه آن یک‌چیز در دو وقت و به‌حسب دو اعتبار می‌باشد، ممتنع و محال نیست.

دلیل هشتم

اینکه نفس در فعلش از بدن بی‌نیاز است و هر بی‌نیازی در فعلش از محل، در ذاتش از آن بی‌نیاز است، پس نفس از محل بی‌نیاز است.

اما اینکه نفس، در فعلش از بدن بی‌نیاز است دارای سه وجه است:

نخست آنکه: ذاتش را ادراک می‌کند، و محال است که بین او و ذاتش آلتی باشد، پس او در ادراکش مر ذاتش را، بی‌نیاز از آلت است.

دوم آنکه: ادراکِ خودش را ادراک می‌کند و این به‌واسطهٔ آلت نمی‌باشد.

سوم آنکه: آلات و اعضایش را ادراک می‌کند، درحالی که بین او و اعضایش آلت دیگری نیست.

پس ثابت شد که نفس، در فعلش از آلت و محل بی‌نیاز است و هرچه که چنین باشد، او در ذاتش نیز از محل بی‌نیاز است، و این بدان جهت است که فاعلِ متقوّم بودن چیزی به‌سبب موجود بودنش است، پس اگر وجود، متقوّم به محل باشد، باید فعل نیز متقوّم بدان باشد، چون ایجاد، فرعِ وجود است و فعل، بعد از ذات، پس نیاز ذات و وجود به چیزی، مستلزم نیاز ایجاد و فعل است بدو ـ بدون عکس ـ از این‌روی هیچ‌یک از قوای جسمانی فعلی را جز با مشارکت جسم انجام نمی‌دهند، و از این‌جهت است که حواس و غیرحواس چون از قوایی هستند که از حیث وجود جسمانی‌اند، ذاتشان، و ادراکشان مر ذاتشان را، و ادراکشان مر آلت و اعضایشان را ادراک نمی‌کنند، پس اگر نفس، جسمانی باشد، این‌کار برایش غیرممکن خواهد بود، درحالی که ثابت شده نفس، این‌گونه نیست (و ادراک می‌کند) بنابراین ثابت گشت که نفس، دارای جِرم نمی‌باشد.

گویم: این برهان دلالت بر تجرّد نفس از بدن دارد، خواه قوهٔ عاقلهٔ بالفعل باشد و یا متخیله، چون قوهٔ خیال هم می‌تواند ذات و آلتش را تخیّل کند و فعل آن را بدون مشارکت بدن انجام دهد، از این‌روی اشیائی را که بیرون از این عالم طبیعی‌اند و بین

آنها و بین آن (عالم) هیچ علاقه و همبستگی وضعی ـ به‌جهت نزدیکی و دوری ـ نمی‌باشد، تخیّل می‌کند، پس دانسته شد که فعل آن به‌واسطهٔ آلت بدنی نمی‌باشد، اگرچه در آغاز و ابتدای وجودش نیازمند به بدن است، مانند نیازمند بودن عقل، از حیث اِعداد (آماده‌سازی) و تخصیص استعداد بدان.

صاحب کتاب مباحث (مشرقی ـ خطیب‌رازی) بر مقدمهٔ این برهان از دو وجه اشکال کرده است:

نخست آنکه: صور و اعراض، نیازمند به محلهای خودشان‌اند و نیازمندیشان به محلهاشان جز از جهت ذاتشان نمی‌باشد، و از مستقل بودنشان به این حکم، بی‌نیازیشان در ذاتشان از این محلها لازم نمی‌آید.

دوم آنکه: تمام آثاری که از اجسام صادر می‌شوند، مبادیشان قوا و اعراض در این اجسام‌اند، و محلهای آن قوا را مدخلیّتی در اقتضایشان مر این آثار را نمی‌باشد، و اجسام ـ از آن‌روی که اجسام‌اند ـ محال است که آنها را اثری در این احکام مخصوص باشد؛ پس دانستیم که مستقلِ در اقتضای این احکام، تنها همان اعراض و قوایی هستند که حلول و ورود دارند، و از مستقل و منفرد بودنشان در این احکام، بی‌نیازیشان از محلهای خود در وجود لازم نمی‌آید.

در پاسخ از اشکال اوّلی گویم: زیرا نیازمندی و امکان و آنچه شباهت به این‌دو دارد، اموری عقلی و احکامی ذهنی‌اند که عارض ماهیات ـ به‌حسب ملاحظهٔ ذهن مر آنها را از حیثی که نه موجوداند و نه معدوم ـ می‌شوند، درحالی که سخن در افعال و احکام خارجی می‌باشد، و صورتهای فرود آینده (در مواد) و اعراض، نیازشان به مواد و موضوعات، امری زائد بر وجوداتشان نمی‌باشد، و وجوداتشان متقوِّم به محل است، پس چگونه از محل، به نفس آنچه که نیاز به محل دارد ـ یعنی وجود حلولی ـ بی‌نیازاند؟

اما پاسخ از اشکال دومی: ما نمی‌پذیریم که محلهای قوا و اعراض را مدخلیّتی در تأثیر نیست، زیرا تأثیر نیازمند به وضع خاص و نسبت معین با مؤثر ـ با قیاس به متأثر است ـ و وضع، جز به‌واسطهٔ جسم قیام نمی‌پذیرد؛ و آنچه که در علوم طبیعی گفته‌اند: جسم ـ از آن‌روی که جسم است ـ سبب برای فعلِ خاص ـ مانند گرمی و سردی و یا

شکل و حرکت ـ نمی‌باشد وگرنه باید تمام اجسام در آن اشتراک داشته باشند، مُنافی این حکم نیست؛ چون مراد از نفی سببیّت از اجسام، نفی سببیّت آنها است به استقلال، نه نفی سببیّتشان مطلقا، اگرچه به‌سبب جزئی بودن و دخول باشد، حتی اگر حرارت و گرمی، مجرّد و جُدای از اجسام فرض شود، فاعل این گرمی خواهد بود و اگر سیاهی، مجرّد از اجسام فرض شود، آن نیز قابض و گیرندهٔ نور چشم خواهد بود، زیرا این مسأله ـ یعنی اینکه تأثیر قوای فرود آیندهٔ در محل با مشارکت محل خواهد بود ـ برهانی قطعی و یقینی است و اصلاً در مقدماتش هیچ شک و شبهه‌ای ورود نخواهد کرد.

دلیل نهم

قوای بدنی به‌واسطهٔ بسیاری افعال سستی و تباهی می‌یابند و پس از ضعف و سستی، قوّت و نیرو نمی‌یابند؛ علّت آن اینکه: قوای جسمانی مادّی، موادّشان قابل و پذیرای تبدیل شدن و دگرگونی و پژمردگی می‌باشد، و به‌سبب این است که بر آنها تبدیل حالات، عارض می‌شود؛ پس درماندگی و ضعفشان به‌واسطهٔ تحلیل رفتن مادّه و پژمردگی آن است؛ اما عدم تمکّن و توان آنها (یعنی قوای جسمانی مادّی) از فعل ضعیف ـ پس از قوّی ـ رازش آنکه: قوا مناسبت با افعال دارند و چون از شأن این قوا، اشتداد و تضعیف و تبدّل ـ به‌واسطهٔ استحاله و دگرگونی چنانکه دانستی ـ می‌باشد، پس آنها در حدوث، به‌حسب تفاوت استعدادشان متفاوت‌اند، و چون آلت جسمانی در ادراک قوی و یا فعل قوی در کار گرفته شود، ناگزیر در آنجا قوه‌ای قوّی است که از مبدأ، قوهٔ قوّی را بر این آلت افاضه می‌کند، سپس اگر اثر این فعل در فعل ضعیف دیگری در کار گرفته شود، بر این قوه دشوار و سخت می‌آید، چون با آن مناسبت ندارد، بلکه مناسب با این فعل ضعیف، قوهٔ ضعیف است و همان‌طور که پیش از این دانستی قوه، به تدریج حادث می‌گردد نه دفعتاً و یکباره، و به این سبب است که قوهٔ قوی، توان انجام فعل ضعیف را ندارد، همچنان که قوهٔ ضعیف، توان انجام فعل قوّی را ندارد.

آیا نمی‌نگری! قوهٔ محرّکی که در سنگ بزرگ است، توان حرکت دادن کُند آن سنگ را در فرود آمدنش ندارد؟ و گرمای سوزان، توان گرمای ضعیف (دادن) را ـ هنگامی که

با آن برخورد می‌کند ـ ندارد؟ اما قوای غیر جسمانی چون نسبتشان با تمام قوابل مساوی است و از حیث قوه، نامتناهی‌اند، از این‌روی جایز است که از آنها افعال قوی و ضعیف ـ بعضی از پی بعض دیگر ـ از جهت اختلاف سبب‌های اختصاص‌دهنده، صادر گردد؛ به‌جهت این امر است که به‌واسطهٔ بسیاری افعال، ضعیف نمی‌شود و بر قوی ـ پس از ضعیف ـ و بر ضعیف ـ بعد از قوی ـ توان می‌یابد.

و چون این مقدمه گفته آمد گوییم: قوهٔ عاقله چون این‌گونه است ـ یعنی معقولات قوی و ضعیف را برخی از پی برخی دیگر ادراک می‌کند ـ مانند دیگر قوای بدنی که شأنشان همان است که بیان داشتیم نمی‌باشد.

این برهان نیز دلالت بر این دارد که قوهٔ خیالی غیر جسمانی است، چون توان تخیل اشیاء بزرگ را ـ همراه با تخیّلش مر اشیاء کوچک را ـ دارد، مثلاً توان آن را دارد که فلک‌الافلاک را همراه با خَردلی تخیّل کند، و اینکه نور خورشید و گرمی آتش را همراه با شراره (جَرقه) و گرمی هوای معتدل، و صدای رَعد را همراه با صدای آهسته‌ای تخیّل نماید.

و این چیزی است که کار را بر کسی که پی به تجرّد خیال از موادِ دگرگون‌پذیرِ کاینِ فاسد نبرده مشکل می‌سازد، لذا در دفع اشکال از جانب خودش به تکلّف و دشواری افتاده و گفته: قوهٔ ادراک، غیر قوهٔ مُدرَک است، بنابراین خورشید و ماه و آسمان، مُدرَکاتی قوی‌اند و ما چون آنها را تخیّل می‌کنیم، ادراک ما مر آنها را، لازم نمی‌آید که قوی باشند، از این جهت است که ادراک ما مر آنها را، مانع از ادراک مُدرَکات ضعیف نمی‌شود، اما اگر تخیّل ما مر آنها را قوی باشد، به‌طوری که مستغرقِ در آن تخیّل گردیم، بر ما (ادراک مُدرَکات ضعیف) ممتنع و محال است، درحالی که این تخیّل حقیر هم چیزی است.

گویم: ادراک خالی از این نیست که یا صورتِ حاصلِ از شئی است و یا اضافه و نسبتی است بین مُدرَک و مُدرِک ـ چنانکه اعتقاد این گوینده است ـ بنابر اوّلی: هیچ معنایی برای قوهٔ ادراک و ضعف آن ـ جز قوهٔ مُدرَک و ضعف آن ـ نمی‌باشد، چون هردو یک اَمراند، زیرا مُدرَک، درواقع همان صورت است نه امری خارجی که بسا در خارج ـ هنگام وجودِ صورت ـ یافت نگردد؛ و پوشیده نباشد صورت آسمانی که در خیال

است، از صورت خَردل در آن، قوی‌تر است؛ و بنابر دومی: اضافه از اموری است که به قوّه و ضعف و بزرگی و کوچکی ـ جز به اعتبار آنچه بدان اضافه و نسبت داده می‌شود ـ توصیف نمی‌گردد؛ سپس گفته: اما اگر تخیّل ما قوی گردد، بر ما (ادراک مدرَکات ضعیف) ممتنع و محال است، درحالی که این تخیل حقیر هم چیزی است، با آنچه که گفته مناقض است، چون شئی تخیّل شده را توصیف به حقارت کرده نه خیال را.

و نیز: مستغرق شدن در ادراک چیزی درواقع، به ضعف ادراک، نسبت به وجود مُدرَک و غلبهٔ وجود مدرَک و استیلایش بر قوهٔ ادراکی بازمی‌گردد، لذا وی را از احاطهٔ بدان و اِکتناه بازمی‌دارد، بنابراین مستغرق شدن در ادراک چیزی، عبارت از استیلا و تسلّط ادراک بر مُدرَک نمی‌باشد، بلکه تسلّط مُدرَک است بر ادراک آن.

و نیز: آنچه را که بیان کرده مشترک بین ادراک عقلی و ادراک خیالی می‌باشد، زیرا ما وقتی مستغرق در تعقّل چیزی بزرگ که دارای وجودی قوی و مرتبه‌ای عالی و درجه‌ای بلند است شدیم، از تعقّل غیرآن منقطع و بریده می‌شویم، پس هرکس که در جلال و عظمت الهی مستغرق گشت، برایش التفات و توجه به ذاتش ممتنع و محال می‌گردد، چه رسد به تعقّل معقولات دیگر!!

دلیل دهم

پیش از این گفته آمد که در انسان، مُدرِکِ تمام انواع ادراکات مر تمام مُدرَکات را، یک‌چیز است، لذا گوییم: این مُدرِک یا جسمی از اجسام ـ از آن‌روی که اجسام‌اند ـ می‌باشد و یا اینکه قوه و یا صفتی است که قائم به جسم ـ چه صورت و چه عرض ـ می‌باشد، و یا اینکه امری مفارق و مجرّد از جسم و غیرقائم بدان است؛ بطلان اوّلی روشن است، چون جسم از آن‌روی که جسم است ـ امکان ندارد که مدرِک چیزی باشد، چنانکه بارها بیان داشتیم که: جسم را وجودی ادراکی و وحدانی (بدون آمیزش و ترکیب) و حضور جمعی نیست که چیزی وی را بیابد (ادراک نماید) و یا آن چیزی را بیابد (و ادراک نماید).

و نیز: اگر جسم ـ از آن‌روی که جسم است ـ مُدرِک باشد، باید تمام اجسام مُدرِک باشند؛ دومی نیز محال است، چون آن قوه یا قائم به تمام اجزای بدن است و یا قائم به

بعضی از اعضای بدن ـ غیر دیگری ـ اوّلی باطل است، وگرنه باید هر جزئی از اجزای بدن، بینا و شنوا و متخیِّل و متفکِّر و عاقل باشد، نزد خرد روشن است که چنین نیست، زیرا چشم نمی‌شنود و دست تخیّل نمی‌کند و یا تفکّر نمی‌نماید؛ و نیز باطل است که گفته شود: قوهٔ مُدرِکِ تمام این ادراکات به بعضی از اعضا قائم است، چون لازم می‌آید که در بدن، یک عضو باشد که شنوا و بینا و متخیّل و متفکّر و عاقل باشد؛ آنان و ما نمی‌دانیم و نمی‌یابیم که آن کدام عضو است؟!!

بدین سخن تباهی و فساد سخن آن‌کس گفته: شاید قوهٔ مُدرِکِ تمام این ادراکات امری باشد که قائم به جسمی لطیف است و محصور و محدود در بعضی از اعضا می‌باشد.

چون گوییم: اگر این‌چنین باشد، باید ما در کالبدمان موضعی را سُراغ داشته باشیم که مشتمل بر جسمی باشد که آن جسم، موصوف به شنوا و بینا و عاقل و فهمنده است.

اگرگویی: گرفتم که آن موضع را نمی‌دانید، ولی عدم علم شما بدان محلّ، دلیل بر عدم آن محل نمی‌باشد.

گوییم: ما ذات خود را می‌دانیم و می‌دانیم که ما شنوایان و بینایان و تخیّل کنندگان و تعقّل کنندگانیم، بنابراین بعضی از اجسام ـ خواه جزئی از بدن باشد و یا محصور در جزئی از بدن باشد ـ اگر موصوف بدان قوهٔ مُدرِکِ تمام انواع ادراکات مر تمام مُدرَکات را باشد، حقیقت و هویّت ما جز آن جسمِ موصوف به آن قوه و وصف شدهٔ به تمام این ادراکات نمی‌باشد، و چون چنین باشد و آن را نمی‌دانیم، پس دانای به حقیقت ذات خودمان نیستیم.

و نیز: پیش از این دانستی که مُدرِک و حاسّ (حسّ کننده) از جنس مُدرَک و محسوس می‌باشد، و چون چنین است، محال است که یک جسم با یک قوه، آلت برای شنوایی و بینایی و چشایی و تخیّل و تعقّل باشد.

اگر گویی: این بر شما بر می‌گردد، زیرا یک قوهٔ مجرّد را شنوا و بینا و لمس‌کننده و تخیل‌کننده و تعقل‌کننده قرار دادید.

گویم: این قوا فروعات و شاخه‌ها و معلولهای قوهٔ عقلی‌اند و آن، تمام این قوا و

فاعلِ آنها است [۱]، چون تامّ و فاعل، بر تمام آنچه از افعال که ناقص و مفعول توانایی دارند، توانمند است و عکس ندارد [۲]، چون معلولِ معلولِ چیزی، معلولِ آن چیز است، اما معلولِ علّت چیزی، معلولِ آن نمی‌باشد، وگرنه لازم می‌آید که شئی، معلولِ خودش باشد؛ پس ثابت گشت که موصوف به تمام ادراکات مر تمام مُدرَکات را، یک قوهٔ غیر جسمانی است و این همان مطلوب است.

دلیل یازدهم

هر صورت و یا صفتی که در جسم، به‌سببی از اسباب حصول پیدا کند، وقتی از آن زایل گشت و از آن (صفت و یا صورت) آسوده شد، در بازگردانیدن آنها از نو، نیازمند به‌سبب و یا سببیّت است، مانند آب ـ وقتی به‌سببی مثلاً مانند آتش ـ گرم می‌شود، و چون گرمی از وی زایل شد، امکان بازگشتش بدان حال، جز به‌سببی نو نمی‌باشد، این برعکس نفس ـ در ادراکاتش ـ می‌باشد، زیرا در نفس ما صورت علمی بسیاری به‌سبب فکر و یا آموزش آموزگار حادث می‌گردد و سپس هنگام فراموشی، آن‌صورت از نفس زایل می‌گردد، ولی امکان بازگردانیدن آن را نفس به ذات خود ـ بدون سببی نو ـ دارد؛ خلاصه آنکه: شأن نفس آن است که در کمالاتش، به ذات خویش مُکتفی و خودکفا باشد، درحالی که هیچ جسمی به ذات خود مُکتفی نیست، پس نفس برتر از آن است که جِرمی باشد.

گفته نمی‌شود: به جسم هم صفتی که در آن بوده، پس از زایل شدنش ـ بدون سببی نو ـ بازمی‌گردد، مانند آب وقتی که از آن سردی ـ به‌واسطهٔ ورود گرمی که ضد آن است ـ زایل گشت، پس از آن طبیعتِ سرد خودش بازمی‌گردد.

چون گوییم: سخن ما در صفتی است که بر شئی، به‌سببی که خارج از ذات موصوف است عارض می‌شود، درحالی که سردی آب، صفتی ذاتی است که علّتش طبیعت آب ـ به شرط عدم مانع ـ می‌باشد؛ سپس وقتی سردی بدان بازمی‌گردد، جز با

۱. و نیز وحدت نفس و قوهٔ عقلی ـ بنابر قول به تجردش ـ دارای وحدت جمعی و بلکه وحدت حقی ظلی است که نزد آن کثرات، مضمحل و نابودند، ولی وحدت جسم و منطبعات در جسم، وحدتشان عددی است.... «سبزواری»

۲. به جواب تعلق ندارد، چون تحقیق دیگری است. «سبزواری»

سببش ـ یعنی مجموع طبیعت و عدم مانع ـ بازنمی‌گردد.

این یازده برهانِ موجب یقین بود که: نفس انسانی از مادّه ولواحق مادّه مجرّد است، خواه به مرز عقلِ بالفعل رسیده باشد یا نرسیده باشد، زیرا نفسِ متخیلِ بالفعل هم در تجرّد ذات و فعلش از این عالَم، با عقل مشارکت دارد، ولی عقل، مجرّد از هر دو عالم است و خیال، جز از یکی از دو عالَم تجرّد ندارد.

۲
فصل
در بیان گواه و تصدیقاتی از راه نقلِ قول (سمعی) در این باب

بیشتر از مردمان بهره‌گیریشان از راه گوش، بیشتر از راه عقل است، لذا اشیاء و موجودات را جز از راه برخورد حس با محسوسات تصدیق نمی‌کنند و به امور عقلی اقرار و اعتراف نمی‌کنند مگر آنکه با آنها نَقْل به محسوسی جُفت گردد؛ بنابراین ما برای این مطلب دلایلی نقلی که از راه گوش شنیده می‌شود بیان می‌داریم تا دانسته شود که شرع و عقل در این مسأله باهم مطابقه دارند، همچنان که در دیگر امور حِکمی باهم تطابق و توافق دارند، زیرا محال است که شریعت روشن الهی احکامش با معارف یقینی ضروری برخورد داشته باشد، و نابود باد آن فلسفه‌ای که قوانینش مطابق با کتاب و سنّت نباشد.

اما آیاتی که اشاره به تجرّد نفس دارد عبارتند از بیان الهی که دربارهٔ آدم و فرزندانش فرموده: و نفخت فیه من روحی، یعنی: در آدم از روح خودم دمیدم (۲۹ ـ حجر) و دربارهٔ عیسی علیه‌السلام فرمود: و کلمته القاها الی مریم و روح منه، یعنی: کلمهٔ او بود که به مریم سپرد و روحی از او بود (۱۷۱ ـ نساء) و این اضافه، بر شرف روح ندا می‌دهد و اینکه از عالم اجسام برهنه و مجرد است [۱]؛ و دربارهٔ شیخ و بزرگ پیغمبران

۱. اگر اضافه تشریفی باشد، یعنی روح مشرف به انتساب به خداوند است، پس دلالت بر تجرّد ـ برای سنخیت بین علّت و معلول که منتَسب بدان و بدون مدخلیّت مادّه و امثال مادّه است ـ دارد، وگرنه منتسب بدو تعالی نبود، پس همان‌گونه که معلولِ نور، نور است و معلولِ واحد، واحد، همین‌طور معلولِ مجرد، مجرد است، قل کلٌّ یعمل علی شاکلته، و چون اضافه و نسبت به مجرد تغایر اعتباری می‌باشد ـ مانند اینکه گویی: روح من و ←

حضرت ابراهیم خلیل می‌فرماید: و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین، یعنی: بدینسان باطن آسمانها و زمین را به ابراهیم نمودیم تا از یقین‌کنندگان باشد [1] (۷۵ ـ انعام). بازدربارهٔ او فرموده: وجهت وجهی للذی فطرالسموات و الارض حنیفا، یعنی: من پرستش خویش خاص کسی کرده‌ام که آسمانها و زمین را آفریده و مایل به حقّم (۷۹ ـ انعام) مشخص است که جسم و قوای جسم، این صفات بزرگ ـ یعنی مشاهدهٔ عالم ملکوت و یقین و توجه داشتن به وجه ذات به آفرینندهٔ آسمانها ـ را ندارد [2]، و مایل به حق بودن یعنی: طهارت و پاکی؛ و از آن جمله فرموده: ثم انشأناه خلقاً اخر فتبارک الله احسن الخالقین، یعنی: آنگاه وی را خلقتی دیگر پدید کردیم، بزرگ است خداوند یکتا که بهترین آفریدگاران (بهترین مقدّرکنندگان) است [3] (۱۴ ـ مؤمنون)؛ و از آن‌جمله فرموده: سبحان الذی خلق الازواج کلّها مما تنبت‌الارض و من انفسهم و مما لا یعلمون، یعنی: منزّه است آنکه تمام اصناف موجودات را بیافرید، از آنچه که زمین می‌رویاند و از انسان‌ها و آن چیزها که نمی‌دانند [4] (۳۶ ـ یس) و فرموده: الیه یصعدالکلم الطیب، یعنی: کلمات پاک به‌سوی او بالا می‌رود (۱۰ ـ فاطر) و فرموده: لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم، یعنی: ما انسان را در بهترین قوا می‌آفریدیم (۴ ـ تین) و فرموده: یا ایتهاالنفس المطمئنة ارجعی

← روح تو، ذات من و ذات تو ـ دلالت بر مقامی بالاتر از تجرّد از مادّه ـ مثل تجرد از ماهیت چنانکه شیخ‌اشراق قایل است ـ دارد.

اما اضافه در «کلمته ـ یعنی کلمهٔ او است» نیز دلالت بر تجرد دارد، چون کلمهٔ فعلی او مجرد است ـ مانند کلمهٔ ذاتی ـ از این روی موسی علیه‌السلام کلام حق‌تعالی را در کوه طور از تمام جهات می‌شنید، و نیز کلام زبانی مانند زبان جسمانی است و کلام خیالی مانند خیال، صوری و محدود است و کلام نفس نطقی قدسی مانند خودش مجرّدِ کلّی است، پس کلام الهی عقول مجردهٔ کلی‌اند. **«سبزواری»**

۱. مجرّد اضافهٔ انکشافی نیست، بلکه ابداع آن در وجودش می‌باشد. **«سبزواری»** ۲. چون سنخیّت بین مُدرِک و مُدرَک معتبر است ـ رو مجرد شو مجرد را ببین ـ. **«سبزواری»** ۳. استشهاد به‌واسطه تفخیم و بزرگ داشت است، به اضافه که در پی آن می‌فرماید: فتبارک الله احسن‌الخالقین. **«سبزواری»** ۴. زوجیت در آنچه نمی‌دانند به علاوهٔ آنچه که به اعتبار نفس و بدن اُخروی و وجود و ماهیت و وجه‌الله و وجه نفس، ظاهر است، زیرا آنچه را که نمی‌دانند عبارت از معادشان است که شامل ملکوت و جبروت و کلمات پاک می‌باشد، مانند اینکه فرموده‌اند: ما کلمات تاماتیم؛ و اگر کلمهٔ توحید باشد، دلالت بر تجرد دارد، زیرا حق توحید این است که حال و مقام آنان گردد، و بهترین توحید تقوّم وجود انسان است به عالم امر، مانند تقوم امر به امر و بازگشت به رب عبارت از تخلّق به اخلاق او و تحقق بدو است. **«سبزواری»**

الی ربک راضیةً مرضیّة، یعنی: ای جان مؤمن! خشنود و پسندیده به‌سوی پروردگارت بازگرد (۲۸ ـ فجر) و درواقع تمام این آیات اشارهٔ به معاد و حالات بندگان در نشأهٔ دوم دارند که دلالت بر تجرد نفس هم ـ به‌جهت محال بودن اعاده و بازگردانیدن معدوم و انتقال عَرَض و آنچه در حکم عَرَض از قوای منطبَع است ـ دارد [1].

اما احادیث نبوی: مانند بیان رسول الهیَ که فرمود: من عرف نفسه فقد عرف ربه، یعنی: هرکس خویش را شناخت خدای خویش را شناخته است [2]، و فرمود: اعرفکم بنفسه‌اعرفکم بربه، یعنی: شناساترین شما به‌خود، شناساترینتان به پروردگارتان هستید؛

۱. یعنی اگر نفس منطبَع باشد، یا به انتفای محل ـ هنگام مرگ ـ منتفی می‌شود، بنابراین اوّلی لازم می‌آید، و یا باقی می‌ماند و منتقل به بدن برزخی و اخروی می‌گردد، لذا دومی لازم می‌آید. «سبزواری»

۲. یعنی هرکس نفسش را شناخت به اینکه برزخ جامع بین دو صفت وجوب و امکان است، بلکه به اینکه جامع بین دو صفت تشبیه و تنزیه است و تمام اسماء به او تعلیم شده و آینه‌ای است مر تمام آنها را و حکایت‌کنندهٔ همهٔ آنها، پروردگارش را شناخته است، و یا اینکه هرکس نفسش را شناخت که خداوند آن را مثالی برای ذات و صفت و فعل خودش آفریده، در آن‌صورت پروردگارش را از حیث ذات و صفت و فعل شناخته است، اما از حیث ذات به اینکه: می‌فهمد آن (نفس) از مکانها و جهات و زمانها و اوضاع و امثال اینها مجرد است و اینکه نه داخل در بدن است و نه خارج از آن، اما از حیث صفت اینکه: چگونگی علم آن (نفس) را به خود و غیرخودش و قدرت و فاعلیتش را به «رضا» و یا به «عنایت» به‌راسطهٔ قوا و منشاتش، و چگونگی سخن گفتن عقلیِ وجودیش را، و چگونگی عشق و اراده‌اش را به ذات و آثار خودش ــ به‌گونهٔ عنایتی که خالی از نقص و التفات است ــ بالذات به‌غیر خودش و غیر اینها از صفاتش می‌فهمد، اما از حیث فعل، چگونگی ابداع و اختراع و آفریدنش مر آنچه را که می‌خواهد و اختیار می‌نماید ــ به مجرد همّت ـ در کشور خویش می‌فهمد، در این‌صورت است که پروردگارش را از این سه حیث شناخته است.

و یا اینکه هرکس نفس خودش را شناخت، یعنی نفس کل را، چنانکه خداوند می‌فرماید: النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم، در این‌صورت پروردگارش را شناخته است، و یا اینکه هرکس نفسش را به فقر دانست که او را چیزی نیست و تمام کارها مربوط به خداوند است و وی را فعلی نمی‌باشد و وجودش را در مقام توحیدِ فعل به: «لا حول ولا قوة الاّ بالله العلی‌العظیم» متذکر گشت و اینکه او را در مقام توحید صفت به: «لا اله الا الله» صفتی نیست متذکر شد و اینکه او را ذاتی نیست و در مقام توحید ذات به: «لا هو الاّ هو» متذکر گردید، در آن هنگام پروردگارش را به غنا و بی‌نیازی شناخته و فعل و صفت و ذات او را در افعال و صفات و ذوات، مشاهده می‌کند.

و یا اینکه وقتی نفسش را به حدوث و تجدد ذاتی و حرکت جوهری و سیلان وجودی شناخت، پروردگارش را به بقا شناخته است و اینکه اصل محفوظ و وجه باقی در تمام سیالات ـ خواه اعراض باشند و خواه جوهر و خواه نفوس باشند و یا طبایع ـ ثبات و قِدم او است، و گواهی می‌دهد که تمام اقلیم بقا از ناحیهٔ او است؛ و همین‌طور اگر نفسش را به عجز و ناتوانی شناخت، پروردگارش را به قدرت شناخته است. و نظایر اینها را همین‌طور بر این منوال قیاس کن. «سبزواری»

و فرمود: من رآنی فقد رأی الحق، یعنی: هرکس مرا دید، خدای را دیده؛ و فرمود: اناالنذیرالعریان، یعنی: من بیم رسان عریان (مجرّدِ روح) هستم؛ و فرمود: لی مع‌الله وقت لایسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل، یعنی: مرا با خدا لحظه و وقتی است که در آن لحظه و وقت، نه فرشتهٔ مقرب و نه پیغمبر مرسلی نمی‌گنجد [۱]؛ و فرمود: ابیت عند ربی یطعمنی و یسقینی، یعنی: شب را نزد پروردگارم بسر بردم درحالی که مرا میخوراند و می‌آشامانید؛ این اخبار و امثال اینها دلالت بر شرف و برتری نفس و نزدیکیش به باری تعالی دارد ـ البته وقتی که به کمال می‌رسد ـ و همین‌طور بیان دیگرش (ص) که فرموده: رب ارنی الاشیاء کماهی، یعنی: پروردگارا! اشیاء و موجودات را آن‌گونه که هستند به من بنما، و مشخص است که دعا و درخواست رسول الهی ـ صلی‌الله علیه و آله ـ مستجاب و برآورده شده است، و علم به اشیاء دارایِ سبب ـ آن‌گونه که هستند ـ جز از راه علم به‌سبب آنها و جاعلشان ـ چنانکه در جای خودش ثابت گشته ـ حاصل نمی‌گردد، و مراد از نمودن و نشان دادن، عبارت از علم شهودی است، همین‌طور درخواست حضرت ابراهیم علیه‌السلام که خداوند از وی حکایت کرده و فرموده: رب ارنی کیف تحی‌الموتی، یعنی: پروردگارا! بمن بنما که مردگان را چگونه زنده می‌کنی؟ (۲۶۰ ـ بقره) مشاهدهٔ فعل، جُدای از مشاهدهٔ فاعل نمی‌باشد و در حدّ جسم و مشاعرش نیست که رب الارباب و مسبّب‌الاسباب را مشاهده کند.

بیان رسول خدا صلی‌الله علیه و آله: قلب المؤمن عرش الله، یعنی: قلب بندهٔ با ایمان عرش الهی است؛ و فرمود: قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمان، یعنی: دل بندهٔ با ایمان بین دو انگشت از انگشتان خداوند رحمان قرار دارد؛ و معلوم است که مراد این گوشت مخروطی شکل نیست، و نیز: انگشت الهی عضو جسمانی نیست، بلکه قلب حقیقی همان جوهر نطقی انسان است و دو انگشت، عقل و نفس کلّی و یا قوهٔ عقلی و نفسی می‌باشد؛ و بیان رسول خدا (ص): المؤمن اعظم قدراً عندالله

۱. یعنی مقام: لایسعنی فیه مَلک مقرب ـ فرشته گرچه دارد قرب درگاه نگنجد در مقام لی مع‌الله ـ چنانکه جبرئیل گفت: لودنوت انملة لاحترقت، یعنی اگر بندانگشتی نزدیک‌تر آیم فروغ تجلی بسوزد پرم، پس در آنچه پیغمبر مرسلی هم نمی‌گنجد ـ حتی نبوت و رسالت خود آن حضرت صلی الله علیه و آله ـ زیرا آن مقام، مقام فنای تعینات و نابودی کثرات در آحدیت جمع است. «سبزواری»

من‌العرش، یعنی: مقام بندهٔ با ایمان در نزد خداوند از عرش الهی بزرگ‌تر است، و معلوم است که این بزرگ بودن، بزرگی جسمی و قوه‌ای که در عضوی از اعضایش محصور و محدود است نمی‌باشد؛ و بیان دیگر رسول خدا (ص): خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفی عام، یعنی: خداوند ارواح را به دو هزارسال پیش از اجساد آفرید [۱].

و بیان امیرالمؤمنین علیه‌السلام و پیشوای یکتاپرستان ـ هنگامی که مورد پرسش قرار گرفت که: آیا پروردگارت را هنگام پرستشت می‌بینی؟ ـ فرمود: ترا چه شده! خدایی را که نبینم نمی‌پرستم، گفت: چگونه دیدیش؟ فرمود: لاتدرکه العیون فی مشاهدة الابصار، و لکن رأته القلوب بحقائق الایمان، یعنی: دیده‌ها با مشاهدهٔ حسّی او را نمی‌بینند، ولی دلها به حقایق ایمان مشاهده‌اش می‌کنند؛ زیرا مشاهدهٔ عقلی با نیروی جسمانی امکان‌پذیر نیست؛ و در پاسخ آن‌کس که گفت دَرِقلعهٔ خیبر را چگونه برکندی؟ فرمود: قلعته بقوة ربانية لابقوة جسمانية، یعنی: آن را با نیروی الهی برکندم نه با زور جسمانی [۲]؛ و فرمود (ع): الروح ملک من ملائکةالله له سبعون الف وجه، یعنی: روح، فرشته‌ای از فرشتگان الهی است که دارای هفتاد هزار چهره است [۳]؛ و حضرت روح‌الله مسیح فرموده: لن یلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین، یعنی: به ملکوت و باطن آسمانها هرکس تا دوبار زائیده نشود راه پیدا نمی‌کند؛ و فرموده (ع): لایصعد الی السماء الا من نزل منها، یعنی: به آسمان بر نمی‌شود مگر آن‌کس که از آن فرود آمده است.

۱. این قبل بودن، قبل بودن ذاتی و یا دهری است ــ نه زمانی ــ و مراد از دو هزار سال، سال ملکوتی و سال جبروتی ــ به اعتبار مظهریت هریک از آن‌دو برای هزار اسم از اسماء الهی ــ می‌باشد. «سبزواری»

۲. چنانکه در روایت آمده: علی ممسوس در ذات الهی است... پس او علیه‌السلام به‌سبب قرب نوافل مصداق: کنت سمعه و بصره... است که در حدیث قدسی آمده، و به‌سبب قرب فرایض: چشم بینای خدا و گوش شنوا و دست نعمت بخش او است، پس ظهور چنین شگفتی‌ها از او شگفت نیست. «سبزواری»

۳. تعیین این عدد به این اعتبار است که روح هفت مرتبه دارد: نفس و قلب و عقل و روح و سرّو خفی و اخفی، و در هریک از این مراتب، ده قوه دارد که پنج‌تای آن ظاهری (حواس پنجگانه) و پنج‌تای دیگر باطنی است و به‌حسب مراتب موجوداند، و هر کدام از اینها مظهر اسماء هزارگانه‌اند، و اگر خواهی می‌توانی به‌جای قوای ده‌گانه، اجسام کلّیِ ده‌گانه از عنصر و افلاک را با حقایق و معانیشان که در هریک از مراتب هفتگانه موجوداند بگذاری، و اگر مراد از چهره‌ها، قوا و طبایع باشند، از این عدد بیشتراند، پس بیانی برای کثرت است، چون در توهم تمام قوای مُدرِک و طبایعی که در عالم است می‌باشد. «سبزواری»

اما سخنان پیشینیان: معلّم حکمت کهن ـ ارسطاطالیس ـ در کتابش که معروف به اثولوجیا است و به زبان یونانی یعنی: معرفت ربوبی، و در آن علم مفارقات مجرّده است گوید: برای من اتفاق می‌افتد گاهی که با خود خلوت می‌کنم و کالبدم را به گوشه‌ای وا می‌گذارم، و گویی جوهر مجرّدی بدون بدن شده‌ام، در آن حال، داخل در ذاتم هستم و از دیگر اشیاء بیرونم، لذا در ذاتم زیبایی و درخششی مشاهده می‌کنم و شگفت زده و مبهوت باقی میمانم؛ پس بدان من جزئی از اجزای عالم شریف الهی می‌باشم که دارای حیات و فعّال است (درّاک فعال) و چون بدین امر یقین یافتم، به ذهنم از این عالم به‌سوی علّت الهی بَر شدم و گونه‌ای گردیدم که گویی در آن (علت) موضوعم و متعلق بدو، و فوق عالم عقلی هستم... در بیانی طولانی.

و نیز گفته: هرکس عاشق این عالم باشد و بدان بَر شود، در آنجا ناگزیر بهترین پاداش را دریافت خواهد کرد، لذا هیچ کس را نشاید که در طلب و عشق‌ورزی و کوشش در بَر شدن بدان عالم سستی ورزد، اگر چه رنج و سختی بیند، چون در پی آن به راحت و آسایشی می‌رسد که پس از آن هیچ رنج و دشواری نخواهد دید؛ و آنچه دلالت بر این مطلب دارد رسالهٔ او است که به نام «تُفّاحیه ـ سیب» معروف است، و آن مشتمل بر کلمات او است که هنگام مرگش گفته است و بدان بر برتری فلسفه استدلال نموده و گفته که فیلسوف پس از جدایی نفسش از جسدش، بر فلسفه‌اش پاداش می‌یابد.

و نیز گفته: نفس در بدن نیست، بلکه بدن در نفس است، چون نفس وسیع‌تر از بدن است.

و انباذ قلس گفته: نفس در مکان بلند و شریفی بود، خطایی از وی سر زد و در حال فرار از خشم الهی در این جهان افتاد، و چون در اینجا فروفتاد، فریادرس نفوسی گشت که خردهاشان خلط و آمیزش یافته است، لذا مردمان را با صدایی بلند می‌خواند و دستورشان می‌دهد که این جهان را رها کنند و به جهان نخست شریف خود بازگردند؛ آغاثاذیمون ـ در خواندنش مر مردمان را به رها کردن این جهان ـ با این فیلسوف موافق است، ولی با امثال و رموز سخن می‌گوید.

اما فیثاغورث ـ صاحب عدد ـ سخنش در رساله‌ای که به نام «ذهبیّه» نامیده شده

دلالت بر این نظرّیه دارد و رساله نیز در نزد ما موجود است، آنجا در پایان سفارشش به دیوجانس گوید: وقتی این بدن را رها کردی، در آن هنگام در یک فضای عالی و بزرگ رها می‌گردی، در آن‌وقت گردش کننده‌ای هستی که نه به انسانیت بازگشت داری (یعنی چون فرشتگانی) و نه قابل مرگ هستی.

اما افلاطون شریف الهی: چنانکه از او در کتاب اثولوجیا نقل شده، نفس را چه نیکو و به اوصاف فراوان توصیف کرده که گویی آن را بطور وضوح و عیان مشاهده می‌کنیم، ولی در صفات نفس اختلاف نظر دارد، چون حسّ را از صفات نفس نپذیرفته و در تمام مواضع هم آن را رَد نکرده و اتصالش را به بدن نکوهش کرده و خوار شمرده و گفته: نفس در بدن گویی که زندانی است و خشم خود را می‌خورد و خاموش است.

سپس گوید: بدن برای نفس حکم غار را دارد؛ انباذقلس با او در این نظریه موافق است، جز آنکه بدن را «صدی ـ زنگار» نامیده و مرادش از «صدی» این جهان است.

گویم: در این باره با بیان الهی موافقت دارد: و طبع علی قلوبهم، یعنی: دلهاشان زنگ زده است (۸۷ ـ توبه) بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون، یعنی: بلکه اعمالی که می‌کرده‌اند زنگار دلهاشان شده است (۱۴ ـ مطففین).

سپس گوید: رها شدن نفس از خانه و یا زندانش عبارت از خروجش از شکاف و غار این جهان و بَر شدن به عالم عقلی خودش است.

گویم: سبب اختلاف صفات نفس در سخنش ـ چنانکه از نظریهٔ ما دانستی ـ از اختلاف نفوس در تجسّم و تروّح [۱]، و بلکه اختلاف یک نفس در آن‌دو (تجسّم و تروّح)، به‌حسب دو وقت، و یا در یک وقت از دو جهت می‌باشد.

و در کتابش که به نام «فاذن» نامیده می‌شود گوید: علّت فرود آمدن نفس به این عالم، ریختن پرهایش بوده است، و چون پَر درآرد به عالم اوّلش بازمی‌گردد؛ و در برخی از کتابهایش گفته: علّت فرود آمدن نفس به این عالم اموری گوناگون است و از

۱. مانند نفسی که عقل بالقوه است و نفسی که عقل بالفعل است، بلکه اختلاف یک نفس در آن‌دو به‌حسب دو وقت، یعنی در آغاز، زیرا آن از حیث حدوث جسمانی است و در پایان روحانی می‌گردد ـ البته اگر توفیق یارش شود ـ و یا در یک‌وقت در دو جهت، یعنی بعد از آنکه روحانی بالفعل گردید، پس هنگامی که فاعل افعال طبیعی و حیوانی است، گویی طبیعی و یا حیوانی است که خورنده و آشامنده می‌باشد. و هنگامی که مستغرق در ذکر الهی و یا معارف مبدأ و معاد است، فرشته است. «سبزواری»

آن‌جمله اینکه: به‌جهت خطایی که از او سر زد بیرون رانده شد؛ و از آن‌جمله اینکه: به علّت دیگری بدین‌جا فرود آمد، ولی سخنش را کوتاه کرده و فرود آمدن نفس و مسکن گرفتنش در این اجسام را نکوهش کرده است؛ و این‌ها را در کتابش که به نام «طیماوس» نامیده می‌شود بیان داشته و سپس این عالم را نام برده و تعریفش کرده و گفته: جوهری شریف و سعید است و نفس در این عالم از فعلِ باریِ خَیِّر پدید شده تا این عالم زنده و دارای عقل باشد، زیرا جایز نیست این عالم که درنهایت استواری است دارای عقل نباشد، و امکان ندارد که این عالم دارای عقل باشد ولی نفس نداشته باشد، بدین‌جهت باری تعالی نفس را به این عالم فرستاد و در آن جایگاهش داد، سپس نفوس ما را فرستاد و در بدنهایمان سُکنا داد تا این عالم تامّ و کامل باشد؛ و غیر این عالم در تمام و کمال بودن (عالمی) نباشد، چون سزاوار است آنچه از اجناس حیوان که در عالم عقلی است در عالم حسّی باشد.

اما آثار: آنان که چنگ به ریسمان این شریعت حقّهٔ الهی زده‌اند دربارهٔ ماهیت سخن‌ها گفته‌اند، بعضیشان به‌گونه استدلال و نظر، و بعضی دیگرشان از راه ذوق و وِجدان ـ نه با در کار گرفتن فکر ـ تا جائی که بزرگان از صوفیه هم در این مسأله سخن رانده‌اند، و اینان چون مؤدَّبِ به آداب رسول الهی صلی‌الله علیه و آله‌اند، از راز روح ـ جز به‌گونهٔ رمز و اشاره ـ پرده برنداشته‌اند، بنابراین ما هم جز از برخی مقامات روح الهی و قوا و منازل نفسی و عقلی آن سخن نمی‌گوییم، زیرا شناخت کُنه و حقیقتش ممتنع و محال است.

جُنید قدس‌سره گوید: روح چیزی است که خداوند آن را به علم خودش برگزیده است و تعریف از آن به بیشتر از اینکه موجود است جایز نیست؛ شاید مرادش این است که موجود خالص و وجود صِرف و ناب است، مانند دیگر هویات بسیط عقلی که انّیات محض‌اند و به‌واسطهٔ شدت و ضعف باهم تفاوت دارند و آنها را ماهیاتی که تقوّم بخشدشان ـ از جنس و فصل ـ نمی‌باشد.

ابویزید بسطامی قدس‌سره گوید: ذات خود را در دو جهان جُستم و نیافتم، یعنی ذاتش فوق عالم طبیعت و عالم مثال است، پس از مفارقات عقلی می‌باشد.

باز گوید: از پوست خویش بیرون آمده و خلع بدن کردم، آنگاه دیدم که من

کیستم!؛ بدن را پوست نامیده است و این تصریح دارد که هویّت انسان و انّیتش چیزی غیر از جسد است.

و باز گفته: اگر عرش و آنچه را که عرش فراگرفته در گوشه‌ای از زوایای قلب ابویزیدواقع شود، آن را احساس نخواهم کرد [۱]؛ روشن است که این فراخی و وسعت، فراخی بدن او و یا جسم دیگری نیست.

ابن‌عطا گوید: خداوند ارواح را پیش از اجساد آفریده است چون فرموده: ولقد خلقناکم، یعنی: شما را آفریدیم «یعنی ارواح را» ثم صورناکم، یعنی: سپس صورتتان بخشیدیم (۱۱ ـ اعراف).

و بعض دیگراینان (عرفا) گفته‌اند: روح، لطیف است و در کثیف (مادّهٔ متراکم) قائم است؛ این مطلب درخور توجه و اندیشه است و دارای وجهی صحیح است.

بعضی دیگر گفته‌اند: روح عبارت است و قائم به اشیاء «حیّ» [۲] است؛ این مطلب هم درخور توجه و اندیشیدن است، مگر آنکه بر معنی «احیاء ـ زنده کردن» حمل شود، با این‌همه سخنش دلالت بر این دارد که روح به‌ذات خود «حیّ» است نه به حیات جسم.

بعضی از مفسران در بیان الهی که: قل الروح من امر ربی، یعنی: بگو روح از اَمر پروردگارم است (۸۵ ـ اسراء) گفته‌اند: اَمر او کلام او است و چون فرمود: کُن حیّاً!، یعنی: زنده باش! دردم زنده، زنده گردید، بنابراین روح در جسد نمی‌باشد [۳].

بدان که شریعتمداران در روحی که رسول خدا صلی‌الله علیه و آله از آن پرسش نموده اختلاف‌نظر دارند [۴]، لذا از سخنانی که از آنان نقل شده دلالت بر آن دارد که

۱. مراد از عرش، فلک اطلس است، و مراد از آنچه را که عرش فراگرفته عالم مثال است، ولی مناسب آن است که مراد از عرش وجود منبسط و نفَس رحمانی و رحمت واسعه باشد، و این یکی از اطلاقات عرش است، چنانکه یکی از اطلاقات دیگرش علم محیط حق‌تعالی است، و آنچه را که عرش فراگرفته، وجودات مقید است، این سخن عبارت از مقام فنای در خدا است. «سبزواری» ۲. یعنی معنی قائم به اشیاء که از آن‌جمله روح است، حیّ می‌باشد، مانند قیام معنی به عبارت ـ در پنهان ـ نه مانند قیام عرض به موضوع.... «سبزواری»
۳. زیرا روح کلام حق‌تعالی است و کلامش قائم به ذاتش است نه به جسم. «سبزواری» ۴. مبنای اختلافشان این است که روح اگر از عالم امر پروردگار نشأه گرفته باشد حادث است و از «کُن» خارج است و در «فیکون» داخل است، و اگر تبعیضی باشد، از جملهٔ امر پروردگار است و به قِدم امر او قدیم است و خارج از «کُن» و واقع در تحت ذلّت «فیکون» نمی‌باشد، و امکان دارد مبنای اختلافشان بر قدیم و یا ←

قائلِ بدان معتقد به قِدم روح است.

گروهی نیز گفته‌اند: روح همان جبرئیل علیه‌السلام است؛ این سخن شبیه سخن کسی است که معتقد به اتحاد نفس با عقل فعال ـ در مقام استکمالش ـ می‌باشد؛ و نزدیک به این حدیثی است که هم اکنون از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل شد که فرمود: الروح ملک من ملائکةالله له سبعون الف وجه، یعنی: روح فرشته‌ای از فرشتگان خداوند است و دارای هفتاد هزار چهره است.

از ابن‌عباس روایت شده که گفته: ان‌الروح خلق من خلق‌الله صوّر هم علی صور بنی آدم، و ما نزل من السماء ملک الّا و معه واحد من‌الروح؛ یعنی: روح، آفریده‌ای از آفریدگان الهی است که او را بر صورتهای آدمیان نقش می‌بندد، بنابراین هیچ فرشته‌ای از آسمان فرود نمی‌آید مگر آنکه با او یک روح می‌باشد.

ابوصالح گوید: روح مانند هیئت و شکل انسان است و به مردمان نماند.

مجاهد گوید: روح بر صورتهای آدمیان است که دارای دست و پا و سَرانند، غذا می‌خورند و به فرشتگان نمانند.

گویم: مراد از اثبات این اعضا در روح ـ چنانکه در سخن این بزرگان آمده ـ : اثبات اعضای جسمانی نمی‌باشد، بلکه مراد اجزای روحانی و قوای معنوی ـ آنچنان که درخور لطافت روح است ـ می‌باشد، نظیر آنچه که معلم اوّل مشائیان در کتاب اثولوجیا بیان داشته: انسان حسّی صنم انسان عقلی است و انسان عقلیِ روحانی، تمام اعضایش روحانی است، یعنی موضع دست غیرموضع پا نیست و مواضع تمام اعضا مختلف نمی‌باشند، ولی تمام آنها در یک موضع می‌باشند.

سعیدبن جبیر گوید: خداوند آفریده‌ای بزرگ‌تر از روح ـ غیر از عرش ـ نیافرید، و اگر می‌خواست که تمام آسمانهای هفتگانه و زمینها را در یک لقمه ببلعد، مسلّماً می‌بلعید [1]، صورت خلقش بر صورت فرشتگان است و صورت چهره‌اش بر صورت

← حادث بودن کلام الهی باشد، و این خلافی است که میان فرقه‌های مختلف اسلام مشهور است، و این اختلاف در قدم و حدوث، بین فلاسفه هم واقع است ـ چنانکه در مسألهٔ حدوث نفس به زودی با خواست الهی خواهد آمد ـ. «سبزواری»

۱. بلعیدنش مر آسمانها را به اعتبار درنوردیده شدن آسمانهای بلند است در وجود انسان کامل، تا چه رسد ←

آدمیان، روز رستاخیز از جانب راست عرش بر می‌خیزد و فرشتگان با او در یک صف می‌باشند، و آن از کسانی است که شافع موحدان می‌شود، و اگر بین او و بین آسمانها پرده‌ای از نور نبود، آسمانیان از تابش نور او می‌سوختند؛ این سخنان از جانب آنان از راه نقل و یا شنیدن است که از جانب رسول خدا صلی‌الله علیه و آله بدانان رسیده است.

بعضی دیگرشان گویند: روح از «کُن» بیرون نیامده است، چون اگر از «کُن» بیرون آمده بود بر او «ذلّ ـ خواری» بود، گفته‌اند: پس از چه چیزی بیرون آمد؟ گفت: از بین جمال و جلال الهی، به ملاحظهٔ اشاره‌ای که او را اختصاص به سلام و درود داد و به کلامش تهنیتش گفت، پس آن از ذلّ و خواری تحت «کُن» آزاد است.

گویم: مرادش این است که وی از موجودات طبیعی دارای کون و فساد نیست، زیرا هر کاینی فاسد است، و ما بر این مطلب اقامهٔ برهان کردیم که ارواح عقلی از سراپرده‌های الهی و شئون صمدی‌اند، و امکان‌های آنها اموری ذهنی است و واقع در نفس‌الامر نیستند، بلکه به اعتبار برخی از ملاحظات و نگرش‌ها واقع می‌شوند.

برخی دیگرشان گوید: روح لطیفه‌ای است که از جانب خداوند به مکانهای معروف روان می‌گردد و از آن بیشتر از اینکه موجود به ایجاد غیرخودش است تعبیر نمی‌شود.

گویم: تأویلش گفته آمد که مراد از آن اینکه روح، محض وجود است که به‌سبب ابداع مجعول است نه به‌واسطهٔ تخلیق و آفریده شدن از چیزی دیگر مانند موضوع و یا مادّه.

از ابوسعید خراز از روح پرسیدند که آیا مخلوق است؟ گفت آری! اگر مخلوق نبود اقرار و اعتراف به ربوبیت ـ هنگامی که گفت: آری![1] ـ نمی‌کرد؛ و گفت روح همان

← به آسمانهای مثالی و طبیعی، چنانکه سنایی می‌گوید:

آسمان‌ها است در ولایت جان   کارفرمای آسمان جهان

بلکه اسماء لطفی و قهری و مظاهر آن‌دو در وجودش درنوردیده است، چنانکه مولوی گوید:

ای عجب بلبل که بگشاید دهان   تا خورد او خار را با گلستان

این نه بلبل این نهنگ آتش است   جمله ناخوش‌ها به پیش او خوش است «سبزواری»

۱. اشاره است به اقراری که آدمیان در عوالم ذرات چهارگانه کردند، زیرا ماهیات را اکوان و عوالمی پیش از «مُثُل معلّقه» و نفوس کلی و عقول قدسی و مرتبهٔ واحدیت، و به عبارتی دیگر در ملکوت اسفل و ملکوت اعلا و جبروت و لاهوت هست، نخستین ظهور آنها هنگامی بوده که اعیان ثابته و لازم اسماء حُسنا و صفات علیا بودند، سپس در قلم و بعد در لوح محفوظ و پس از آن در لوح قَدَر، و اقرار آنها در این بَرَزات و ←

چیزی است که بدن بدان قیام دارد و درخورِ نام حیات است، و به‌واسطهٔ روح عقل ثابت می‌شود و به‌سبب روح حجت قائم می‌گردد، و اگر روح نبود، عقل معطل و بیهوده بود و هیچ حجت و دلیلی نه به‌سود آن و نه به زیانش نبود.

و بعضی دیگر از آنان گفته‌اند: روح جوهری مخلوق است ولی لطیف‌ترین مخلوقات و صافی‌ترین جواهر و تابناک‌ترینشان می‌باشد و بدان، امور غیب دیده می‌شود و بدو حقایق، برای اهل حقیقت کشف و آشکار می‌شود، و چون روح از مراعات سرّ پوشیده گشت، اعضا بی‌ادبی می‌کنند.

دیگری گوید: نزد روح، دنیا و آخرت برابراند.

برخی دیگر گویند: ارواح در برزخ جولان [1] می‌کنند و حالات دنیا را مشاهده می‌کنند، و فرشتگان را هنگامی که در آسمان از حالات آدمیان باهم سخن می‌گویند مشاهده می‌کنند؛ بنابراین دسته‌ای از ارواح تحت عرش‌اند و دسته‌ای به‌سوی بهشت و به هرجایی که می‌خواهند ـ بنابر مقدار کوشundefinedشان در ایام زندگی دنیا برای رسیدن به خدا ـ در پروازند.

از سعید بن مسیّب، از سلمان ـ رضی‌الله عنه ـ روایت شده که گفت: ارواح مؤمنان

← ظهورات عبارت از نفی وجود و اندکاک انیتشان است. چون در ذرّاوّل، وجود خاص اعیان و ماهیات و بلکه خاص اسماء و صفات نیست، بلکه خاص مسما و ذات است، پس آنها موجوداتی تطفلی و تبعی‌اند، و همین‌طور در ذرات بعدی، چون آنها نیز دفاتر علم خداوندند، پس وجود، خاص این دفاتر و خاص صفت علم حق‌تعالی است نه خاص ماهیات. چنانکه صورتهایی که در آینه دیده می‌شوند به تبع آینه موجوداند و وجود، خاص آینه است نه خاص آنها، پس در تمام این مراتب آنها (ماهیات) مقرّر و معترف‌اند که وجود خاص خداوند است و بس، و آنها را شیئیتی جز شیئیت ماهیت نیست، آری! در این عالم مادّی که مِلاک غیر بودن ـ از حرکت و زمان و مکان و غیر اینها از لواحق مادّه ـ غالب است. ماهیات به وجوداتی پراکنده و متکثّر یافت می‌شوند و وجود را مالک شده و پیمان را شکسته‌اند و کلمهٔ «بلی ـ آری!» را تبدیل به کلمهٔ «لا» کرده‌اند. مگر آن‌کس که به درجهٔ علیا و غبطهٔ عظما رسیده و آنچه را پیمان بسته به‌جا آورده و امانت را به صاحبانش بازگردانیده است. **«سبزواری»**

۱. این و نظایر این هم وارد شده است، از آن‌جمله اینکه: ارواح شب‌های جمعه به خانه‌ها و اهلشان سر می‌زنند، زیرا آنجا موانع ادراک برداشته شده و مدارک در ذات خودشان درنوردیده‌اند، و نفسی که اینجا ملاک ادراک است در آنجا باقی است، چنانکه دیگری گفته: دنیا و آخرت نزد روح برابراند، مگر آنکه نفسی باشد که دارای مقام بلندی بوده و تشنهٔ آبِ حیاتِ وصالِ عقولِ نوری و آنچه فوق آنها است باشد، چون وی در آن حال توجه به پشت و التفات به سایه ـ از نور ـ ندارد، بلکه از رقایق کراهت دارد و مسرور به حقایق است، لذا امیر عارفان فرمود: فزتُ و رب الکعبة. **«سبزواری»**

(در خواب) از زمین به‌سوی برزخ ـ هر کجا بین زمین و آسمان که بخواهند ـ می‌روند، تا آنکه به جسدشان بازگردانده می‌شوند.

و گفته‌اند: وقتی بر ارواح، مرده‌ای از زندگان (زمینی) وارد می‌شود، باهم ملاقات و گفتگو کرده و از هم سئوال و پرسش می‌کنند؛ خداوند بر آنان فرشتگانی را گماشته که اعمال زندگان را بر آنان عرضه می‌نمایند، تا آنکه بر مردگان آنچه که زندگان را در دنیا از جهت گناه ناراحت و معذب می‌کند عرضه می‌شود، این عذری ظاهر در نزد مردگان می‌باشد [۱]، زیرا هیچ‌کس چون خداوند، عذرخواهی را دوست نمی‌دارد.

از این قبیل است آنچه را که شیخ ابوجعفر محمدبن حسن طوسی رحمه‌الله روایت کرده که ابوبصیر از حضرت صادق علیه‌السلام از ارواح مؤمنان پرسید، فرمود: در بهشت بر صورت بدنهایشان هستند، به‌طوری که اگر آنها را ببینی خواهی گفت فلانی است.

و نیز محمدبن یعقوب کلینی رحمه‌الله در اواخر کتاب جنایزِ کافی از حضرت صادق روایت کرده که فرمود: ارواح در بهشت در صفت اجساد، در درختی هستند و همدیگر را می‌شناسند و از هم پرسش می‌کنند، و چون روحی بر این ارواح وارد شود گویند: او را رها کنید (سئوال و پرسش نکنید) چون هول و هراس بزرگی را پشت‌سر گذاشته، سپس از او می‌پرسند که فلانی چکار می‌کند و فلان چطور است؟ اگر گوید: وقتی می‌آمدم زنده بود، امیدوار می‌شوند و چون گوید: هلاک گردید، گویند: در هاویه (دوزخ) افتاده است.

در کتاب کافی از آن حضرت روایت شده که فرمود: ارواح مؤمنان در بهشت در غرفه‌ها ساکن‌اند و از خوراک بهشت می‌خورند و از آبش می‌آشامند و می‌گویند [۲]: پروردگارا! قیامت را برایمان برپا کن و آنچه به ما وعده داده‌ای برآورده‌ساز و پایان کار ما را به آغازش ملحق گردان!

۱. یعنی دلیلی به دستشان برای آمرزش آنها می‌رسد، چنانکه گفته‌اند. وقتی بلا فراگیر شود، تحملش آسان می‌شود، گویی که آنان به زبان حال آنچه را که خیام گفته و مشهور است می‌گویند (که گفته: آن‌کس که گُنه نکرده و زیست بگو....). «سبزواری»

۲. یعنی قیامت کُبرا و طامّهٔ عُظمی و تجلّی اعظم و فنای اشدِّ اَعمّ، وگرنه هرکس که بمیرد قیامتش برپا می‌شود، ولی قیامت سه قیامت است: صغرا و کبرا و وسطا. «سبزواری»

روایت شده که ارواح کافران برعکس این است.

و نیز از محمدبن حسن طوسی رحمه‌الله در کتاب تهذیب از حضرت صادق علیه‌السلام روایت شده که به یونس بن‌ظبیان فرمود: مردمان دربارهٔ ارواح مؤمنان چه می‌گویند: یونس گفت: می‌گویند: در چینه‌دان پرندگانی سبز در قندیل‌هایی در زیر عرش‌اند، فرمود: چنین نیست! مؤمن برای خداوند ارجمندتر و عزیزتر از آن است که روحش را در چینه‌دان مرغکی سبز رنگ قرار دهد، ای یونس! وقتی خداوند روح مؤمن را می‌گیرد، روحش در کالبدی که همانند کالبد دنیائیش می‌باشد آرام می‌گیرد، هم می‌خورد و هم می‌آشامد، و هرکس بر او وارد شود او را بدان صورتی که در دنیا است می‌شناسد؛ اخباری که در این باب از امامانمان ـ اهل بیت رسول الله صلی‌الله علیه و علیهم اجمعین ـ وارد شده از شمار بیرون است.

نپنداری که اتصاف ارواح به این صفات از شکل و هیئت و سخن گفتن و خوردن و آشامیدن و غیر اینها، منافی تجردشان از این عالم طبیعی است، بلکه مؤکِّد آن هم هست، چون روح در غیر این عالم تشکّل و تصوّر و تجسّم می‌پذیرد، زیرا خداوند را جز این عالَم، عالَم‌های بسیار دیگری است که بعضیشان از بعض دیگر لطیف‌تر می‌باشند و تمامشان از این عالَم و از موادّ کونی و استعدادی مفارق و جُدایند، و به‌زودی در مباحث معاد چگونگی تمثّل ارواح را به صور اجساد ــ با تجرّدشان و دوریشان از ابعاد و اجرام ـ از حیث ذات و وجود، نه از جهت فعل و مثال خواهی دانست.

از (ابوبکر) واسطی پرسیده شد که به چه علّتی رسول خدا صلی‌الله علیه و آله حکیم‌ترین خلایق است؛ گفت: برای‌اینکه روحش نخست آفریده شده و همراه با تمکین و استقرار است، نمی‌بینی چرا فرمود: کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین، یعنی: من پیغمبر بودم درحالی که آدم هنوز بین آب و گِل بود، و در روایت کتاب عوارف المعارف: بین روح و جسد بود، یعنی نه روح بود و نه جسد؛ پایان سخن او.

برخی از آنان گفته‌اند: روح از نور عِزت آفریده شده و ابلیس از آتش عزت، از این‌روی گفت: من را از آتش آفریدی! و ندانست که نور از آتش بهتر است.

برخی دیگرشان گفته‌اند: خداوند علم را با روح قرین و جفت قرار داد و آن از جهت

لطافتش به‌سبب علم رُشد می‌کند، چنانکه بدن به‌واسطهٔ غذا رشد می‌کند.

نظر متکلّمان این است که: انسانیّت و حیوانیّت دو عَرَض‌اند که در انسان آفریده شده و مرگ، هردو را نابود می‌سازد، ولی روح به‌عینه، حیات است و بدن به‌واسطهٔ آن زنده می‌گردد و به‌سبب بازگردیدنش در قیامت، زنده می‌گردد.

گویم: این سخنی است که فاقد درستی و تحقیق نیست [1] ـ اگر از صاحب بینش و کشف صادر شده باشد ـ و همین‌طور آنچه که برخی از متکلمان قائل‌اند که روح، جسم لطیفی است و با اجسام متراکم درآمیخته، درآمیختن آب با شاخه سبز؛ و این اعتقاد ابوالمعالی جوینی ـ استاد شیخ ابو حامد غزالی ـ می‌باشد؛ و این بدان‌جهت است که جسم برزخی نیز از مظاهر روح است و کینونتش در این بدن، به داخل شدن و آمیختن و آنچه شبیه این‌دو است نمی‌باشد [2].

و بعضی از متأخران آنان اصرار دارد که روح، عَرَض است، با اینکه اخباری را که در این باره رسیده شنیده‌اند که دلالت بر استقلال و جوهر بودن او از بَر شدن و فرود آمدن و رفت و آمد در برزخ دارد.

اما سخن ابن‌عباس ـ هنگامی که مورد پرسش از روح قرار گرفت که ارواح پس از جدایی از بدن کجا می‌روند؟ ـ گفت: نور چراغ ـ وقتی نفطش تمام شد ـ کجا می‌رود؟ نظر ابن عباس این است که روح، به‌جایی می‌رود که از آنجا آمده است؛ پس هرکس که چگونه آمدن روح را از آن مقام عقلی ـ بدون لزوم حرکت و تجسّم ـ بداند، امکان آن را دارد که رفتنش را بدان عالم ـ بدون اینکه در آنجا مکان بیشتر و یا تغییر و تکثری باشد ـ بداند؛ بدو گفتند: اجسام وقتی می‌پوسند کجا می‌روند؟ گفت: گوشت آنها وقتی بیمار می‌شوند کجا می‌رود؟

ابوطالب مکی در کتاب قوت‌القلوب تمایل بدان (نظر) دارد که ارواح، در جسد اعیان‌اند ـ و همین‌طور نفوس ـ زیرا گویند: روح حرکت می‌کند و از حرکتش نوری در

۱. بلکه مراد این باشد که ذات انسان و اصلش، بلکه اصل هر چیزی وجود است و شیئیت ماهیات ـ حتی ذاتیات ـ عرضیاتند، جز آنکه ماهیات انتزاع یافته از مرتبهٔ اول از وجوداند، و کمال اول را ذاتیات، و ماهیات انتزاع یافته از مرتبهٔ دوم از وجود و کمال را عرضیات نامند. **«سبزواری»**

۲. بلکه مرادش روح بخاری باشد که با بدن آمیختگی دارد، و از این قبیل است آنچه گفته‌اند. نفس، جسمی لطیف است که در بدن سریان دارد ـ سریان آب در گِل و آتش در زغال ـ پس مرادش مرتبهٔ نازلهٔ نفس است. **«سبزواری»**

قلب آشکار می‌شود، فرشته آن را می‌بیند و الهام خیر می‌کند؛ و نفس حرکت می‌کند و از حرکتش ظلمتی در قلب آشکار می‌شود، شیطان ظلمت را می‌بیند و روی به گمراه کردن می‌آورد.

گویم: مرادش از این حرکات، حرکات فکری است که گاه برهانی عقلی می‌باشد و درخواست فیضان صورتِ عقلیِ نوری را بر نفس دارند، و گاه دیگر قیاسیِ سفسطیِ وَهمی است که منتهی به تصوّر نفس به‌صورتی تباه و تاریک و نتیجه‌ای باطل (علمی و یا عملی) می‌گردد و این، فعل شیطان است و این حرکات منافی تجرّد نفوس نمی‌باشد.

شیخ غزالی گوید: روح وقتی بدن را رها کرد، همراهش قوهٔ وَهمی [1] ـ به توسط نطقی ـ حمل می‌گردد، در آن حال مطالعهٔ معانی محسوس را می‌کند، برای‌اینکه تجردش از هیئت بدن غیرممکن است، و او (روح) هنگام مرگ، آگاه به مرگ است و پس از مرگ نفس خود را دفن شدهٔ در گور تخیّل می‌کند و تمام آنچه را که در حال حیات معتقد بود تصوّر می‌نماید و پاداش و شکنجهٔ در گور را احساس می‌کند؛ این سخنی درست و برهانی است و مؤیِّد آنچه که نظر ما ـ از تجرّد قوهٔ خیالی و آنچه همراه آن است ـ می‌باشد؛ تحقیق و توضیح بیشتر آن به‌زودی خواهد آمد.

صاحب کتاب عوارف‌المعارف گوید: آنچه ما در کتاب طواسین و یواسین یافته‌ایم این است که: روح عِلوی آسمانی از عالَم اَمر است و روح حیوانی بشری از عالم خلق، و آن محل ورود روح عِلوی می‌باشد؛ این روح حیوانی جسمانی لطیف، حامل قوهٔ حسّ و حرکت است؛ این روح را دیگر حیوانات هم دارند و قوای حواس از آن می‌رسد،

۱. اشاره به ردِّ شبههٔ قائل به معاد روحانی تنها است که ادراک لذایذ و یا امور دردناک جسمانی موقوف بر مدارک جزئی می‌باشد، زیرا قوهٔ عاقله مجرّد است و مجرّد، جز کلیات را درک نمی‌کند و اگر جزئی را درک کند، بر گونهٔ کلّی درک می‌کند، و مدارک جزئی قوای جسمانی‌اند که به نابودی بدن نابود می‌شوند ـ خواه قوای ظاهر باشد و یا باطنی ـ پس چگونه لذایذ و امور دردناک جزئی را درک می‌کند؟

بیان ردّ آنکه: قوای مُدرِک جزئیات منحصر در این مدارک مادّی نیست، بلکه نفس را در ذاتش قوا و مشاعرِ جزئی مجرّد است، ولی نه مانند تجرّد قوه عاقله، پس خوب خوردن و خوب نکاح کردن و خوب سوار شدن را ـ اگر سعید و نیکبخت باشد ـ می‌داند و مقابل آن را، اگر شقی و بدبخت باشد می‌داند، تمام اینها به‌گونهٔ جزئی محسوس می‌باشد، لذا گفته همراهش قوهٔ وهمی حمل می‌گردد، چون آن (قوه وهمی) رئیس قوهٔ جزئی است، اختصاص به بیان داده است وگرنه با آن تمام قوا و مشاعر حمل می‌گردد. «سبزواری»

و این روح است که غذا آن را نیرو می‌بخشد و علم پزشکی در آن تصرف می‌نماید و اعتدال مزاج خِلطْ های چهارگانه بدان است [۱]؛ و به‌واسطهٔ ورود روح انسانی بر این روح جنس پیدا [۲] می‌کند و از ارواح حیوانات جُدا می‌شود و صفت دیگری کسب می‌نماید و درنتیجه نفس می‌گردد و محلّ نطق و الهام می‌شود، خداوند می‌فرماید: و نفس و ماسواها فالهمها فجورها و تقواها، یعنی جان، و آن‌کس که جان را بپرداخته و بدکاری و پرهیزکار بودنش را به او الهام کرده است (۷ و ۸ ـ شمس) پس پرداختنش به‌واسطهٔ ورود روح انسانی بر آن است و قطع کردنش از جنس ارواح حیوانات، پس نفس به تکوین الهی از روح عِلوی در عالم اَمر تکوین یافت، و تکوین یافتنش از او (روح عِلوی) مانند تکوین یافتن حوّا است از آدم علیه‌السلام ـ در عالم خلق ـ و بین آن‌دو تعاشق و دلدادگی و اُلفت جاری گردید، چنانکه بین آدم و حوّا جاری گردید و هریک از آن‌دو، مرگ را به‌واسطهٔ جدا شدن از دیگری می‌چشد، خداوند می‌فرماید: و جعل منها زوجها لیسکن الیها، یعنی: و همسر او را از او آفرید تا بدو آرام گیرد (۱۸۹ ـ اعراف) پس آدم به حوّا آرام گرفت و روح عِلوی به روح حیوانی و آن را نفس گردانید [۳]، و از سکون و آرام گرفتن روح به نفس، قلب تکوین یافت، و مرادم از این قلب، لطیفه ایست که محلّ آن مُضغهٔ گوشتی (قلب مخروطی) می‌باشد، پس مُضغهٔ گوشتی از عالم خلق است و این لطیفه از عالَم اَمر، و تکوین یافتن قلب از روح و نفس ـ در عالم امر ـ مانند تکوین یافتن فرزندان است از آدم و حوّا ـ در عالم خلق ـ و اگر آرام گرفتن (یعنی مزاوجت) بین دو زوج ـ که یکی روح است و دیگری نفس ـ نبود، قلب تکوین نمی‌یافت.

برخی از قلب‌ها است که به پدری که روح عِلوی است می‌نگرد وتمایل بدو دارد، این همان قلب مؤیَّدی است که رسول خدا صلی‌الله علیه و آله ـ در روایتی که حذیفه از

۱. مراد از آن نفس ناطقه است ـ به اعتبار مقام تجردیش ـ و از روح حیوانی، نفس حسّاس است و از محل ورود جسمانی لطیف که حامل قوهٔ حسّ و حرکت است، روح بخاری است که مرکَب قوا است. «سبزواری»
۲. یعنی به‌جهت ورود روح امری بر روح حیوانی، روح حیوانی جنس دیگری، یعنی نوع دیگری می‌گردد، مراد از جنس، معنای لغوی و واژه‌ای آن است و با اینکه روح حیوانی جنسی مصطلح است، و روح آمری که فصل حقیقی است، مباین با ارواح حیوانات دیگر می‌باشد. «سبزواری»
۳. یعنی به مقتضی نکاحی که در تمام موجودات ساری و جاری است. «سبزواری»

آن حضرت روایت کرده ـ فرموده است: القلوب اربعة: قلب اجرد فیه سراج یزهر، فذلک قلب‌المؤمن، و قلب اسود منکوس، فذلک قلب‌الکافر و قلب اغلف مربوط علی غلافه، فذلک قلب‌المنافق، و قلب مصفّح فیه ایمان و نفاق، فمثل الایمان فیه کمثل البقلة یمدها الماء الطیّب، و مثل النفاق فیه کمثل القرحة یمدها القیح و الصدید، فایّ المادّتین غلبت علیه حکم له بها، یعنی: قلبها چهاراند: قلبی بی مو و صاف است و در آن چراغی است که نور می‌دهد [1]، این قلب مؤمن است؛ و قلبی است سیاه و واژگون، این قلب کافر است؛ و قلبی است ختنه نشده و هنوز در پوسته خودش است، این قلب منافق است؛ و قلبی است روکش‌دار که در آن ایمان و نفاق است؛ پس مَثَل ایمان در آن مانند مَثَل گیاهی است که آب پاک آن را کمک و یاری می‌دهد و مَثَل نفاق در آن مانند مَثَل زخمی است که آن را چرک و خونابه یاری می‌کنند، بنابراین هریک از دو مادّه بر آن غالب شوند، بدان حکم خود را می‌کنند.

قلب واژگون به مادری که نفس امّاره و فرمان دهندهٔ به بدکاری است تمایل دارد؛ و بعضی از قلبها قلبی است که در میل کردنش بدانها متردّد و در رفت و آمد است و به‌حسب غلبهٔ میل قلب، حکم سعادت و شقاوت وی رقم می‌خورد، و عقل، جوهر روح علوی و زبان وی است که دلالت بر او می‌کند، و تدبیر کردنش مر قلب مؤید و نفس پاک مطمئنه را، تدبیر کردن پدر نیکوکار است مر فرزند نیکو و زوجهٔ صالح را، و تدبیر کردنش مر قلب واژگون و نفس امارهٔ فرمان‌دهندهٔ به بدکاری را، تدبیر پدر است مر فرزند عاقِ نفرین شده و زوجهٔ بدکار را، پس از وجهی آن‌دو را انکار دارد و از وجهی متمایل به تدبیر آن‌دو است، چون از آن‌دو گزیری ندارد.

پس روح عِلوی همت و اهتمام به بَر شدن به‌سوی مولای خویش را از حیث شوق و

۱. و آن نور توحید است، و آنچه موافق و مطابق شکل مخروطی است اشاره به چراغی که در قلب است می‌باشد، چون قلب مؤمن عارف و حکیم، عالَم عقلی است که همانند عالم عینی می‌باشد، و عالَم وجود عینی مانند مخروط نوری است که سرش نزد واجب تعالی و قاعده‌اش نزد موادّ است، چون هرگاه که به واجب نزدیک گردد، احکام وجوب ـ از وحدت و بساطت ـ غالب می‌گردد و هرگاه که به مواد نزدیک شود، احکام امکان ـ از کثرت و ترکیب ـ غالب می‌گردد، و قلب کافر از آن روی سیاه است که عالَم دربارهٔ او مانند مخروط ظلمت است، و واژگون بودنش به‌جهت فرو رفتنش در عالم کثرات و اُنس گرفتنش با آنها ـ بدون نگرش به وحدتی که جامع آنها است ـ و روی آوردنش به عالم صورت ـ بدون توجه و دستیابی به معنایی که آن را (مانند جامه) در بر کند ـ می‌باشد. «سبزواری»

تمایل و دور شدن از اکوان دارد، درحالی که قلب و نفس از اکوانند، و چون روح ارتقا پیدا کرد، قلب عاطفه و تمایل پیدا می‌کند، تمایل و عاطفهٔ فرزند نیکوکار به پدرش، و نفس تمایل و عاطفهٔ به قلب پیدا می‌کند، تمایل و عاطفهٔ مادر متمایل و عاطفه‌مند به فرزندش، و چون نفس عاطفه پیدا کرد از زمین بَر شده و چنگالهایش را که در عالم پائینی فرو کرده بود رها می‌کند و هواها و آرزوهایش سوخته و مادّه و اَصل آنها بریده و خشک می‌شود و از دنیا دوری می‌گزینند و از سرای غرور و فریب کناره‌گیری کرده و به‌سوی سرای جاودانی زاری و اِنابه می‌کند؛ گاهی هم نفسی که مادر است به‌سوی زمین ـ به‌سبب وضع جبلّی و سرشت ذاتی ـ تمایل و اُنس پیدا می‌کند، چون از روح حیوانی جنسیّت دارد و تکیه‌گاهش در تکوینش به طبایعی است که آنها پایه‌ها و ارکان این عالم پست‌اند، خداوند می‌فرماید: ولو شئنا لرفعناه بها و لکنه اخلد الی الارض و اتبع هواه، یعنی: اگر می‌خواستیم وی را بدان وسیله بَر می‌داشتیم، ولی به پستی و دنیا گرائید و هوس خویش را پیروی کرد (۱۷۶ ـ اعراف) و چون نفسی که مادر است به زمین آرام گرفت و بدان تکیه کرد، قلب واژگون به‌سوی آن جذب و کشش پیدا می‌کند، جذب شدن پدری که به فرزند کجرو و نارسا و ناقص خویش تمایل فراوان دارد ـ نه پدر کامل راست کردار و راست گفتار و راست پندار ـ و روح به فرزندی که قلب است جذب می‌شود، چون جذب شدن پدر به فرزندش در نهاد او سرشته شده است، در این هنگام است که از حقیقت قیام دربارهٔ مولایش تخلّف و سرپیچی نموده است؛ در این‌دو جذب شدن، حکم سعادت و شقاوت آشکار می‌شود، ذلک تقدیر العزیزالعلیم، یعنی: این تقدیر و نظم خداوند نیرومند دانا است (۳۸ ـ یس).

ابو سعید قرشی گوید: روح، دو روح است: روح حیات و روح ممات، چون هر دو جمع آیند جسم (علم) عقل و یا عقد می‌بندد [۱] !! و روح ممات روحی است که چون از جسد خارج شود، زنده، مرده می‌گردد، و روح حیات روحی است که بدان مجاری انفاس و نیروی خوردن و آشامیدن و جز این‌دو بر قرار است.

۱. جمله نامفهوم و یا مطلقا اشتباه نقل شده است. در نسخه سنگی آمده: فاذا اجتمعا علم عقل الجسم، و در نسخه سربی آمده: فاذا اجتمعا عقل الجسم، و در پانویس نسخه سربی آمده: فی بعض النسخ الخطیة: عقد الجسم، در هرحال جمله مضطرب است. «م»

برخی از آنان گفته‌اند: نفس لطیفه‌ای است که در کالبد به امانت گذارده شده است، از جملهٔ آن اخلاق و صفات نکوهیده است، چنانکه روح لطیفه‌ای است امانت گذارده شده، از جملهٔ آن اخلاق و صفات پسندیده است، همان‌طور که چشم محل مشاهده و گوش محل شنیدن و بینی محلّ بوئیدن و دهان، محلّ چشیدن است، همین‌طور نفس محلّ اوصاف نکوهیده و روح محلّ اوصاف پسندیده است، و تمام اخلاق و خوها و صفات نفس از دو اَصل است: طیش (سبک سری) و شره (آزمندی)، سبک‌سری وی از جهل او است و آزمندیش از حرص، و سبک‌سری نفس را تشبیه به گویی گردان کرده که برمکانی صاف قرار دارد و پیوسته به سرشت و نهاد خود در حرکت است، و در حرصش به پروانه‌هایی تشبیه کرده که خود را بر نور چراغ می‌زنند و بسنده بر نور کم نکرده و هجوم بر نوری که هلاکشان در آن است می‌برند.

این مقداری از گفتار دانشمندان شریعت، و اشارات مشایخ طریقت بود و دلالت بر این داشت که در انسان جوهری روحانی می‌باشد؛ و تمام آنچه را که از آنان نقل نمودیم دارای وجهی نیکو می‌باشد، اگرچه ظاهر بعضی از آن کلمات و سخن‌ها جای ایراد و اشکال و اندیشیدن را دارد، ولی نزد بینایِ عارفِ به رازهای شریعت الهی، آنها را محمِل‌های صحیح و معانی لطیف است که اشاره به اسراری پیچیده و شریف و ارزشمند دارد، چون آنان در گفتارشان احادیث رسول خدا و امامان علیهم‌السلام را پیروی می‌کنند و بیشتر آنچه را که بیان داشته‌اند در عبارات احادیث منقول ـ از کسی که از روی هوس سخن نمی‌گوید و هرچه گوید وحی است که بدو رسیده و او را نیرومندی بسیار قوی (خداوند حکیم) آموزش داده ـ یافت می‌شود، و ما مقصود و آرمان آنان را به‌گونه‌ای که با براهینِ قطعیِ یقینی و قوانین حِکمی مطابقت دارد ـ بدون آمیختگی با شک و دو دلی و نقص و عیب ـ روشن و واضح ساختیم؛ خداوند صاحب رحمت و احسان است و بس.

ترجمهٔ اسفار ـ سفر چهارم

باب هفتم

حالاتِ نَفْسِ ناطقه

باب هفتم

در برخی از حالات نفس ناطقه از حیث نسبتش به عالم طبیعت و در آن فصل‌هایی چند است:

فصل اوّل

در چگونگی تعلّق نفس به بدن

بدان که تعلّق چیزی به چیزی و نیازش بدان، به‌حسب قوه متفاوت است:

قویترین تعلّقات و شدیدترینشان عبارت از تعلّقِ به‌حسب ماهیّت و معنی از حیث ذهن و خارج است، مانند تعلّق ماهیت به وجود [1].

دوم تعلّق به‌حسب ذات و حقیقت است، یعنی ذات و هویت شئی، به ذات تعلّق گیرنده و هویتش تعلّق می‌گیرد، مانند تعلّق ممکن به واجب [2].

سوم تعلّق به حسب ذات و نوعیّت است ـ هردو ـ به ذات تعلّق گیرنده و نوعیّتش، مانند تعلّق عَرَض، و مانند تعلّق ممکن به واجب [3].

چهارم تعلّق به‌حسب وجود و تشخص است از جهت حدوث و بقاء به طبیعت

۱. از آن‌جهت قویتر است که تعلّق و نیاز سرایت به مقام تجوهر ماهیت و قوام آن دارد.... «سبزواری»

۲. مانند تعلق وجود خاص به ممکن ـ به حذف مضاف و یا امکان به‌معنی فقر، در این‌صورت حذفی نیست «سبزواری»

۳. یعنی وجود شخصی و نوعیت ـ هردو ـ نه مانند صورت، چون صورت در تشخص نیاز به هیولا دارد، نه در نوعیّت، زیرا صورت مطلقا نیازمند به هیولاست، آنجا که گفته: به ذات تعلق گیرنده و نوعیتش، مراد از نوعیتِ در موضوع، نوعیت در ضمن فرد معین است.... «سبزواری»

تعلّق گیرنده و نوعیّتش [1]، مانند تعلّق صورت به مادّه، زیرا نیاز صورت در تشخّصش به مادّه است، نه به عین آن بلکه به یکی از آنها «بالعموم» مانند تعلّق طاقی که به‌وسیلهٔ پایه‌ها ـ به‌گونهٔ بَدل و عوض به یکی از آنها نه به‌عین آن ـ حفظ می‌گردد، و مانند نیاز جسم طبیعی در وجودش به یک مکان ـ نه به عین آن ـ لذا حرکتش از هر یک از مکان‌ها به دیگری آسان می‌گردد.

پنجم تعلّق به‌حسب وجود و تشخص است از حیث حدوث ـ نه بقا [2] ـ مانند تعلّق نفس به بدن ـ نزد ما ـ چون نفس، به‌حسب اوایل حدوث و تکوینش، حکمش حکم طبایع مادّی است که نیازمند به مادّه‌ایست که از حیث وجود مبهم است، پس آن نیز به مادّهٔ بدنی تعلّق می‌گیرد که از حیث وجود مبهم است، چون هویتش به‌سبب ورود استحالات و دگرگونیها و الحاق مقادیر و اندازه‌ها تبدّل و تغییر پیدا می‌کند، پس شخص انسانی اگر چه از حیث هویت نفسیش یک شخص است، ولی از حیث جسمیتش ـ یعنی آنچه که به‌معنی مادّه و موضوع است نه آنچه که به‌معنی جنس و یا نوع است ـ واحد «بالشخص» نمی‌باشد؛ و پیش از این تحقیق این مطلب که: موضوع حرکت کمّی اَمری نوعی، به‌حسب جسمیت است و به‌حسب طبیعت و یا نفس، امری شخصی است؛ گفته آمد.

ششم تعلق به‌حسب استکمال و اکتساب فضیلت و برتریِ وجود است نه به‌حسب اصل وجود، مانند تعلّق نفس به بدن ـ مطلقا نزد همهٔ فلاسفه ـ و تعلّقش بدان، پس از بلوغ طبیعیِ صوری [3] که نفس می‌گردد و دارای قوهٔ متفکّره و عقل عملی بالفعل ـ پیش

۱. فقط، نه به‌حسب طبیعت اطلاقی ـ برعکس سوم ـ از جهت حدوث و بقا ـ برعکس پنجم ـ به طبیعت تعلق گیرنده و نوعیتش ـ برعکس تعلق گیرنده در سوم ـ بنابر آنچه گفتیم، چون تعلّق هیولا به‌صورت به‌حسب اصل وجود است و حدوث نیست، چون نزد آنان هیولای عالم ابداعی است، آنجا که گفته. مانند تعلق عرض .. به‌گونهٔ تمثیل است و ادراج دوم در اوّل، بر این‌گونه است، چون در اوّلی تعلق به‌حسب ماهیت گفت و از تعلق گیرنده ساکت شد، چون اگر تعلق گیرنده شیئیت وجود باشد، مانند تعلق ماهیت به وجود است و اگر تعلق گیرنده نیز شئیت ماهیت باشد، مانند تعلق تضایف است. «سبزواری» ۲. یعنی به طبیعت تعلق گیرنده و نوعیتش، و از آن‌جهت اکتفا به قبلی کرد که بدن، مادّهٔ نفس است و ماده بطور عموم معتبر است، و قول در عکس در اینجا، یعنی تعلق بدن به نفس ـ مطلقا ـ یعنی اصل محفوظ در مراتب نفس، که واحد به وحدت جمعی است، قول درعکس برای چهارم است «سبزواری» ۳. این را مقید به پس از بلوغ طبیعی صوری و پیش از خارج شدن عقل نظری از قوه به‌فعل کرد، چون پس از بلوغ معنوی و خروج نظری به فعلیت، هیچ تعلقی نیست، بلکه گویی خودش است و آن در پوشش بدن است که گاهی خلع می‌کند، به ویژه نفس متأله، چون بدن نسبت بدان مانند لباس است که گاهی در بر می‌کند و گاه دیگر در می‌آورد «سبزواری»

از آنکه عقل نظریش از قوه به‌فعل خارج گردد ـ البته طبق نظریهٔ ما ـ و این ضعیف‌ترین تعلّقات گفته شده است، و مانند تعلّق سازنده است به آلت، جز آنکه این تعلّقات به این آلات بدنی، تعلّق طبیعی ذاتی است، و تعلّق نجّار مثلاً به آلت، عرضیِ خارجی است.

و این بدان جهت است که تمام نفوس در مبادی و آغاز تکوینشان، از کمالات و صفات وجودی خالی‌اند، خواه به‌حسب حیوانیت ـ مطلقا ـ باشد و یا به‌حسب انسانیت ـ به‌خصوص ـ و آنها را امکان تحصیل این کمالات ـ جز به‌حسب در کارگیری آلات ـ نمی‌باشد، و لازم و بلکه واجب است که این آلات مختلف باشند، بعضیشان از باب حرکات و بعضیشان از باب ادراکات، آنچه که از باب حرکات است بعضیشان به‌حسب حیوانیت از باب شهوت‌اند و بعضی دیگرشان از باب غضب، و آنچه از باب ادراکات‌اند بعضیشان از باب لمس‌اند و بعضی دیگرشان از باب بویایی، بعضیشان از باب چشایی‌اند و بعض دیگرشان از باب اِبصار و برخی از آنها از باب شنیدنی و همین‌طور غیر اینها، و اگر آلات نفس مختلف نبود تا آنکه با هر آلتی فعل خاصی را انجام دهد، افعال بر نفس جمع شده و هجوم می‌آوردند و تمام ادراکات بر نفس اجتماع می‌کردند و در آن‌حال بعضیشان بر بعض دیگر آمیزش پیدا می‌نمودند و از آنها چیزی به کمال و تمام حاصل نمی‌گشت.

زیرا صور اشیاء نخست برای نفس در حسّش و سپس در خیالش و پس از آن در عقل نظریش حصول می‌یابد، از این‌روی گفته‌اند: هرکس حسّی را از دست دهد، علمی را از دست داده است، و هیچ‌یک از (قوای) محسوسات آن‌گونه نیستند که به ذات خود ـ به‌حسب یک وجود ـ جامع تمام کیفیات و صفاتی که احساس بدانها تعلّق می‌گیرد باشند، زیرا دیده شونده غیر از شنیده شونده است و بو، غیر از طعم و مزه است، همین‌طور لازم است که مدارِک این کیفیات و کمالات و مشاعر جزئی آنها مختلف و گوناگون باشد؛ و این برعکس وجود اشیاء در عقل است، چون جایز است که در آن یک‌چیز، به‌حسب یک وجود عقلی هم بویایی باشد و هم چشایی و هم بو و صدا و رنگ و گرمی و سردی و غیر اینها از صفات ـ به‌گونه‌ای برتر و شریف‌تر ـ چنانکه فیلسوف بزرگوار در کتابش (اثولوجیا) بیان داشته است.

پس ثابت شد که لازم است ادراک محسوسات ـ از آن‌روی که محسوساتند ـ جز با آلات مختلف ـ به‌حسب اختلاف اجناس آنها ـ نباشد، تا بر نفس درهم نشده وهجوم نیاورده و ادراکاتش را مشوّش نسازد و آلات باهم اختلاف پیدا نکنند، از این‌روی وقتی نفس عهده‌دار بینایی می‌شود، توجه به چشم پیدا می‌کند و بر بینایی تام توانمند می‌گردد، و چون عهده‌دار شنیدن می‌شود، توجه به گوش پیدا می‌کند و بر شنوایی تام توانمند می‌شود، و همین‌طور در دیگر افعال بواسطه قوای دیگر، سخن این‌گونه است، و چون از جانب نفس این افعال ـ با یاری گرفتن از این آلات ـ تکرار پیدا کرد، برایش مَلکه و توانایی بر تحصیل اموری پیدا می‌شود که پیش از این امکان حصولِ حضور آنها جز با یاری گرفتن از آلات ـ بدون یاری گرفتن از هیچ‌یک از آنها ـ نبود، بلکه آنها را حاضر می‌سازد و در آنها به ذات خود و در عالَم خود ـ هرگونه که می‌خواهد ـ تصرف می‌نماید.

پس از اینجا دانسته شد که نفس، در آغاز تکوینش مانند هیولای نخستین، خالی از هر کمالِ صوری و صورتِ محسوس و یا متخیل و یا معقول است و پس از آن گونه‌ای می‌گردد که فعّال صورتِ مجرّدِ از مواد ـ خواه جزئی باشد و خواه کُلّی ـ می‌گردد [1]، و ناگزیر آن صورتها برتر و اشرف از این صورِ دارای کون و فسادانذ؛ چه سست و بی‌ارزش است نظر آن‌کس که پنداشته نفس، به‌حسب جوهر و ذاتش ـ از آغاز تعلّقش به بدن تا پایان بقایش ـ یک‌چیز است، و دانستی که آن در آغاز تکوینش «لاشئی» محض است، چنانکه در کتاب الهی آمده: هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکورا، یعنی: به تحقیق که بر انسان مدت مدیدی گذشت که چیز قابل ذکری نبود (۱ ـ انسان) و هنگام استکمالش، عقلی فعال می‌گردد [2].

۱. این بر مذاق کسی که گوید: ادراک کلّی به‌واسطهٔ انتزاع قدر مشترک است از مواد جزئی، واضح است، و از کتاب مبدأ و معاد ابن‌سینا گفته آمد که: قوهٔ عقلی، صور را از ماده تجرید می‌کند، پس خالق و فاعل صور معقول است، اما بنابر مذاق مصنف قدس‌سره اینکه: ادراک کلیات به مشاهدهٔ نفس است مر ارباب انواع را از دور، و اینکه عاقل با معقولات متحد می‌گردد. پس فعّال بودن بنابر گونهٔ تغلیب و یا به اعتبار مقام خفی و آخفای نفس است، به اعتبار امور باطنی ذات نفس است و به اعتبار امور ظاهری ذات معقولات؛ آری! اگر گفته شود: کلیات عقلی عنوانات و عکسهای آن ارباب انواع‌اند، اشکالی ندارد و بلکه مناسب مقام تعلیم و تعلّم است. «سبزواری»

۲. معنایی را که مصنف قدس‌سره اشاره کرده اگرچه وجهی از وجوه آن ←

اگر گویی: ثابت شده که نفس، کمال اوّل برای جسم طبیعی است و کمال و صورت، بالذات یک چیزاند و به‌حسب اعتبار باهم تغایر دارند، پس چگونه حکم می‌شود که نفس در آغاز فطرت و سرستش از هرصورتی معرّا و خالی است؟

گوییم: صورت، دو صورت است: یکی صورت مادّی است که وجودش وجود اَمریِ بخش‌پذیرِ دارای مکان و جهت است و وحدتش عین قبول کثرت است و ثباتش عین تجدّد و انقضا است و فعلش عین قوهٔ اشیاء است، بنابراین صورت بودنش همراه با مادّه بودنش است؛ دوم صورت غیر مخلوط به مادّه است، خواه مشروط به وجود مادّه ـ بر وضعی خاص با قیاس به آلتش ـ باشد و یا مشروط نباشد؛ این ـ با هردو بخشش ـ سزاوارتر از اوّلی است که صورت نامیده شود، چون اوّلی از حیث وحدت و وجود ضعیف است، کسراب بقیعة یحسبه الظمآن مأً حتی اذا جائه لم یجده شیئا، یعنی: مانند سرابی در بیابانی هموار است که تشنه آن را آب پندارد و چون بدان رسد چیزی نیابد (۳۹ ـ نور) از این‌روی آن را وجودی ادراکی نیست و به وجود خارجی، محسوس و متخیل و معقول نمی‌باشد، ولی دومی دارای وجود ادراکی صوری بدون مادّه است، پس یا محسوس است، البته وقتی که در وجودش نیاز به نسبت وضعی برای مظهر خود و آینهٔ حضورش ـ با قیاس به مادّه ـ دارد؛ و یا متخیل و یا معقول است ـ اگر آن‌گونه نباشد ـ .

پس چون آنچه را که گفتیم تحقق و ثبوت یافت، روشن و آشکار گشت که نفس، در آغاز فطرت و سرشت، هیچ‌یک از اشیاء صوری ـ به معنی دوم ـ نیست، و نیز چیزی از صور حسّی و یا خیالی و یا عقلی برایش حاصل نشده است، زیرا وجود چیزی برای چیزی، فرع بر وجود آن چیز است در نفس خود ـ به‌گونهٔ آن وجود ـ اگر خارجی است

← است، ولی وجه برتر اینکه: اشاره به کینونتِ پیشینِ لاهوتیِ انسان دارد، زیرا عین ثابت او در مرتبهٔ واحدیت، لازم اسماء و صفات او بوده و به علم او ـ بالذات ـ معلوم است، و کلمهٔ «حین» مثل کلمهٔ وقت است در بیان رسول خدا صلی‌الله علیه و آله که فرمود: لی مع‌الله وقت، و چیز قابل ذکری نبود، یعنی آنجا موجودی به وجود خاص خود نبود، بلکه او و تمام اعیان دیگر، موجود به وجود خداوند متعال بودند، پس در آنجا این وجودات متکثّر پراکنده که احکام امکان و مادّه و غیریت بر آنها غالب است نبودند، اگرچه نور مطلقا بر ظلمت قاهر است و غالب، و رحمت بر غضب پیشی دارد و وحدت بر کثرت مطلقا مستولی و چیره است، ولی اینها در اکوان پیشین کجا بودند؟ **«سبزواری»**

خارجی و اگر حسّی است حسّی و اگر خیالی است خیالی و اگر عقلی است عقلی، پس هنگام حدوثش نهایت صور مادیات و آغاز صور ادراکیّات است و وجودش در آن‌وقت، پایان پوسته‌های جسمانی و آغاز مغزهای روحانی می‌باشد.

۲
فصل
در تحقیق حدوث نفوس بشری

آنچه سخن در این‌باره گفته شد، برای اثبات اینکه این نفوس به‌واسطهٔ حدوث بدنها حادث‌اند کافی [1] است، چون روشن شد که آنها متجدّد و دگرگون‌پذیر ـ از پائین‌ترین حالات جوهری تا بالاترینشان ـ هستند، و اگر در ذات خودشان قدیم بودند باید از حیث فطرت و ذات دارای جوهری کامل باشند و نقص و نارسائی گریبانگیرشان نشود، و اگر در ذات خودشان از حیث وجود ناقص و نارسا نبودند، نیازمند به آلات و قوایی که بعضی از آنها نباتی و بعضی دیگرشان حیوانی باشند نبودند.

و نیز اگر قدیم بودند، باید نوعشان منحصر در شخصشان می‌بود و در عالم ابداع برایشان هیچ انقسام و تکثری پیش نمی‌آمد، چون تکثر افراد با اتحاد نوعی، از خواص اجسام و جسمانیات مادّی می‌باشد، و آنکه وجودش بستگی به استعداد و حرکت و مادّه و انفعال ندارد، نوعش سزاوار است که منحصر در یک شخص باشد، و نفوس انسانی از حیث اعداد و شمار متکثراند و از جهت نوع در این عالم متحد، پس قائل

۱. وجه ضبط در حدوث و قِدم نفس آنکه: یا قائل به حدوث نفس‌اند و یا قائل به قِدم آن، قائل به حدوث، یا قائل به حدوث آن پیش از حدوث بدن است ـ برای تصحیح عالم ذر و عهد و پیمان ـ و یا قائل به حدوث آن با حدوث بدن است و این نظر بیشتر حکما و متکلمان است، و یا قائل به حدوث آن به حدوث بدن است، بلکه حدوث نفس حدوث بدن است. این نظر مصنف قدس‌سره است؛ و قائل به قدم نفس یا قائل به قدم ذاتی است، و این نظر کسی است که قائل است نفس عبارت از آلت می‌باشد، چنانکه ابن‌سینا در کتاب شفا نقل کرده، و این اعتقاد غلات است و خداوند از این نسبت دور است؛ و یا قائل به قدم زمانی و حدوث ذاتی است. و یا آنکه قائل به قدم در این زنجیرهٔ عرضی است، چنانکه اهل تناسخ قائل‌اند؛ و یا اینکه قائل به قِدم در زنجیرهٔ طولی است، و قائل به دومی یا قائل به قِدم آن ـ از آن‌روی که نفوس جزئی است ـ می‌باشد، و یا اینکه قائل به قدم آن ـ از آن‌روی که عقل کلی است ـ می‌باشد. و این آخری اعتقاد فیلسوف بزرگوار افلاطون الهی می‌باشد. «سبزواری»

بودن به این امر که این نفوس جزئی را پیش از بدن وجودی است محال است، تا چه رسد به اینکه قدیم باشند.

بدان که از بعضی از پیشینیان از فلاسفه مانند افلاطون نقل شده که قائل به قِدمِ نفوس انسانی است و آن را حدیث مشهور: کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین، یعنی: من پیغمبر بودم درحالی که آدم هنوز بین آب و گل (روح و جسد) می‌بود، و فرمودهٔ رسول خدا صلی‌الله علیه و آله: الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منهااختلف، یعنی: روح‌ها جوخه جوخه بودند، هر جوخه از آنها که هم را می‌شناختند (در این دنیا) باهم گِرد می‌آیند و هر جوخه از آنها که یکدیگر را نمی‌شناختند (در اینجا) باهم اختلاف پیدا می‌کنند، تأیید و یاری می‌کند، و شاید مراد این نباشد که نفوس بشری به‌حسب این تعینات جزئی، پیش از بدن موجود بوده‌اند، وگرنه محالات نامبرده و تعطیل و بیکار ماندن قوای آنها از افعال لازم می‌آید، زیرا نفس ـ از آن‌روی که نفس است ـ جز صورتی که تعلّق به تدبیر بدن دارد و دارای قوا و مدارکی است که بعضی از آنها حیوانی و بعضیشان نباتی است نمی‌باشد، بلکه مراد این است که نفس، دارای کینونت دیگری به‌جهت مبادیِ وجودش در عالَم علم الهی، از صور مفارق عقلی، یعنی مُثل الهی که آنها را افلاطون و هرکس که پیش از او بوده است ثابت نموده دارد، پس نفوس کاملِ از نوع انسان را انواع گوناگونی از کون و وجود است که بعضی از آنها همراه با طبیعت و بعضیشان پیش از طبیعت و برخی بعد از طبیعت می‌باشند، البته آن‌گونه که استواران در حکمت متعالی می‌دانند، و این مبنی بر ثبوت شدیدتر و ضعیف‌تر در جوهر [1]، بر وقوع حرکت اشتدادی در جواهر مادّی، و بر تحقیق مبادی و غایات می‌باشد، زیرا نهایات اشیاء همان بدایات آنها است.

ارسطاطالیس و هرکس از مشائیان و پیروان مشاء که پس از او آمده‌اند، بر حدوث این نفوس اتفاق‌نظر دارند و این یکی از آن مسائلی است که مشهور شده، بین این‌دو

۱. و نیز براینکه علت، حدّ تامّ معلول است و معلول، حدّ ناقص علت، به عبارتی دیگر: حقیقت همان رقیقت است ـ به وجهی برتر ـ و رقیقت همان حقیقت است به وجهی پست‌تر، در مقام شامخ بودن حقیقت، داخل بودن رقیقت است در آن، روان شدن رقیقت به‌سوی زمین، گردیدن حقیقت است آنچنان ـ بدون دور شدن از مقام بلند خود ـ و مدار تمام رموز خردمندان و اشارت انبیا از حدوث و قدم و تنزل و صعود و هبوط و ذرات و برزات و غیراینها بر آن است. «سبزواری»

حکیم (افلاطون و ارسطو) اختلاف‌نظر است، و ما سخن هردو را در قِدم نفوس و حدوث آنها توجیهی که موافق نظر آن‌دو بوده و در معنا باهم اتحاد دارند نمودیم و بدان اشاره کردیم.

اما دلیل هریک از دو دسته: طرفداران نظریهٔ افلاطون بر قدیم بودن آن سه دلیل آورده‌اند:

نخست آنکه: هرچه حدوث پیدا می‌کند، ناگزیر از مادهٔ تخصیص دهنده‌ای است که به‌سبب استعدادش سببی باشد تا به وجود ـ پس از آنکه نبود ـ سزاوار گردد، پس اگر نفوس حادث بودند باید مادّی می‌بودند، تالی (قضیه) باطل است، پس مقدم (قضیه) هم باطل است.

دوم اینکه: نفوس اگر حادث بودند، حدوثشان باید با حدوث ابدان باشد، ولی ابدانِ گذشته نامتناهی‌اند، پس نفوس گذشته‌ای که به اِزاء آنهایند نامتناهی‌اند، ولی نفوس پس از مفارقت ابدان ـ به اتفاق نظر و شرایع ـ باقی‌اند، پس نفوسی که در این‌وقت حاصل‌اند نامتناهی‌اند، ولی این ـ یعنی وجودِ نفوسِ نامتناهیِ موجودِ بالفعلِ باهم ـ محال است، چون زیادی و کمی می‌پذیرند، به‌اینکه هرچه که چنین باشد متناهی است؛ بنابراین ثابت شد که نفوسِ موجودِ بالفعل، متناهی‌اند، پس حدوث ابدان سببی برای حدوث نفوس نمی‌باشد، در این‌صورت حدوث نفوس از علّت‌هاشان، موقوف بر حدوث بدن و استعداد مادّه نمی‌باشد، پس قدیم‌اند.

سوم اینکه: اگر حادث باشند غیر دائمی‌اند، زیرا هر کاینی فاسد است و هر موجودی که اَبدی است، همو ازلی می‌باشد، درصورتیکه ثابت شده آنها همیشه و جاودانه باقی‌اند، چنانکه به‌زودی بیانش خواهد آمد، بنابراین ازلی‌اند.

اما پاسخ از دلیل اوّل آنکه: نفس از جهت حدوث جسمانی و از حیث بقا روحانی است ـ چنانکه به‌زودی تحقیق این مطلب بنابر نظر و رأی ما خواهد آمد ـ و بنابر نظریهٔ آنان هم خواهد آمد که نفس، حادث با مادّه است نه در مادّه.

اما پاسخ از دلیل دوم آنکه: نفوس مفارق از ابدان اگرچه نامتناهی‌اند، ولی ترتّب و پشت‌سر هم بودن طبیعی و وضعی را ندارند، و برهانی که دلالت بر محال بودن نامتناهی را در اعداد دارد، آنگاه قائم است که مترتّب و مجتمع باشند، وگرنه بر محال

بودن آن برهانی اقامه نشده است.

اما پاسخ از دلیل سوم آنکه: نفس انسانی از حیث ذاتِ مجردش نه کاین است و نه فاسد (کون و فساد ندارد)، اما از آن‌جهت که تحت کون واقع می‌گردد، فاسد است ـ همان‌طور که کاین است ـ.

اما دلایل قائلان به حدوث نفوس آنکه: اگر پیش از ابدان موجود باشند یا یکی هستند و یا بسیار، اگر یکی هستند یا این است که هنگام تعلّق به بدن تکثّر پیدا می‌کنند و یا اینکه تکثّر پیدا نمی‌کنند، اگر تکثّر پیدا نمی‌کنند، آن، یک نفس برای هر بدنی نفس است، و اگر چنین باشد باید هرچه را که انسانی می‌داند انسان دیگر هم بداند و آنچه را که انسانی بدان جاهل است هر انسان دیگری هم جاهل بدان باشد و این محال است؛ و اگر بسیار باشد، هرچه که دارای مادّه نیست، انقسام و تجزیه نمی‌پذیرد، و اگر پیش از بدن متکثّر و بسیار باشد، ناگزیر باید هریک از آنها از دیگری یا به‌سبب ماهیت و یا لوازم و عوارض ماهیت امتیاز داشته باشند؛ اوّلی و دومی محال‌اند، زیرا نفوس انسانی از جهت نوع متحداند، بنابراین تمام افرادش در تمام ذاتیات و لوازم آنها مساوی و برابراند، پس امکان وقوع امتیاز به‌سبب آنها نمی‌باشد؛ اما عوارض لاحق: حدوثشان به‌سبب مادّه و آنچه در مادّه است می‌باشد و مادّهٔ نفس ـ به‌وجهی ـ بدن است و پیش از بدن مادّه‌ای نبوده است، پس امکان اینکه آنجا عوارض مختلفی باشد نیست؛ در این‌صورت ثابت شد که وجود نفس، پیش از بدن، نه به‌گونهٔ اتحاد و نه به‌صورت کثرت محال و ممتنع است، بنابراین قول به قدم آنها باطل است.

صاحب کتاب ملخّص (خطیب رازی) بر این دلیل به وجوهی چند اشکال کرده است:

نخست آنکه: چرا جایز نباشد که گفته شود: نفوس پیش از ابدان یکی بودند و سپس تکثّر پیدا کردند؟ کسی را نرسد گوید: هرچه که واحد باشد و با واحد بودنش پذیرای انقسام باشد، وحدتش وحدت اتصالی است، پس جسم است؛ چون گوییم: این ممنوع است که هرچه وحدتش وحدت اتصالی باشد پذیرای انقسام است، و مسلّم نیست که هر پذیرای انقسامی وحدتش وحدت اتصالی است، زیرا (قضیه) موجبهٔ کلی ـ مانند خودش ـ عکس ندارد.

دوم آنکه: پذیرفتیم که نفوس پیش از ابدان متکثّر و بسیار باشند، ولی چرا گفتید که هریک از آنها ناگزیر باید به صفتی از هم امتیاز داشته باشند؟ زیرا اگر امتیاز به‌جهت اختصاص به اَمری مخصوص است، باید آن امر هم از غیر خودش امتیاز داشته باشد، اما اگر امتیازش از غیر خودش به همان چیزی است که از غیر خودش امتیاز پیدا می‌کند، در این‌صورت دَور لازم می‌آید؛ و یا اینکه تمیّزش به چیز سومی است که تسلسل لازم می‌آید؛ و بدان‌جهت که امتیازدهنده: به‌عینه اختصاص به چیزی نمی‌یابد مگر بعد از تمیّزش از غیر خود، بنابراین اگر تمیّز چیزی از غیر خودش به‌سبب اختصاصش به چیزی باشد، دَور لازم می‌آید.

سوم آنکه: پذیرفتیم که در امور متکثّر، ناگزیر از امتیاز دهنده است، چرا جایز نباشد که امتیازدهنده صفتی ذاتی باشد؟ بیانش همان است که ما در اختلاف نفوس گفتیم که به‌سبب نوع است.

چهارم آنکه: پذیرفتیم که نفوس به هیچ‌یک از مقولات از هم امتیاز نمی‌یابند، پس چرا جایز نباشد که به برخی از عوارض از هم امتیاز یابند؟ خود گفته‌اید: عوارض به‌سبب مادّه است و مادّه همان بدن است و پیش از بدن، بدنی نیست؛ گوییم: چرا جایز نباشد نفسی که تعلّق به بدنی دارد، پیش از بدن به بدن دیگری تعلّق داشته باشد و همین‌طور پیش از هر بدنی به بدن دیگر.... تا بی‌نهایت؟ چون این مُطالبه جز با ابطال تناسخ قطع نمی‌گردد، بنابراین دلیلی که در اثبات حدوث ارواح گفته شده مُبتنی بر ابطال تناسخ می‌باشد، ولی حکمایی که تناسخ را ابطال کرده‌اند، ابطال آن را مُبتنی بر حدوث ارواح گذارده و گفته‌اند: اگر انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر جایز باشد باید یک بدن را دو نفس باشد، چون نفوس جز به‌سبب استعداد بدن از مبادی حادث نمی‌شوند، و چون بدنی به استعداد خود حادث گردید، ناگزیر از مبادی نفسی که تعلّق بدان دارد حادث می‌شود، بنابراین اگر نفسِ دیگر نسخ شده‌ای بدان تعلّق گیرد، لازم می‌آید که در یک بدن، دو نفس اجتماع کنند و این محال است؛ اینها دلایل آنان است که مُبتنی بر حدوث نفس می‌باشد، و حدوث آن مُبتنی بر ابطال تناسخ، لذا دَور لازم می‌آید؛ از اینجهت است که صاحب کتاب معتبر ـ ابوالبرکات بغدادی چون این پرسش بیان شد ـ از غفلت و بی‌خبری پیشینیان در چنین امر مهم و بزرگ بشگفت افتاد.

پنجم آنکه: پذیرفتیم که نفوس تناسخ ندارند، ولی چرا جایز نباشد که پیش از ابدان موصوف به عوارضی باشند که بعضیشان از بعض دیگر امتیاز داشته باشند؟ سپس عارضی به‌سبب عارض دیگری که پیش از آن است عارضشان گردد و همین‌طور تا بی‌نهایت؟

ششم معارضه است: و آن اینکه: نفوس پس از جُدایی و مفارقت، تمایزشان به‌واسطهٔ ماهیت و لوازم آن نمی‌باشد، بلکه به‌واسطهٔ عوارض می‌باشد؛ ولی نفوس هیولانی که چیزی از عوارض را کسب نکرده‌اند وقتی از بدنها جدا می‌شوند، چیزی از عوارض در آنها ـ مگر ذاتشان که پیش از این متعلّق به ابدان متغایر بود ـ نمی‌باشد؛ پس اگر این مقدار در وقوع تمایز کافی است، بنابراین بودنشان به‌گونه‌ای که برایشان پس از این تعلّق، تعلّق به ابدان متمایز از هم نیز حادث گردد، کافی خواهد بود.

کسی را نرسد که گوید: آنچه ابن‌سینا گفته، پاسخ از این اشکال است، یعنی اگرچه چیزی از کمالات را کسب نکرده است، ولی هریک از آنها را شعور و آگاهی به هویت خاص خودشان می‌باشد و این شعور و آگاهی، برای نفس دیگر حاصل نیست.

چون گوییم: شعور چیزی به ذات خودش عبارت از نفس ذات خودش می‌باشد ـ چنانکه درباب علم ثابت شده است ـ پس اگر در شعور به ذات خودشان اختلاف داشته باشند، باید به ذات خودشان (یعنی بالذات) مختلف باشند، و این اصل دلیل را باطل می‌سازد.

و نیز: اگر در حصول امتیاز، این مقدار ثابت شده، چرا جایز نباشد که به‌همین مقدار پیش از تعلّق به ابدان، امتیاز حاصل گردد؟

پاسخ از اشکال اوّل: هر ذات واحدِ شخصی وقتی انقسام پذیرفت و پس از وحدتش تکثّر یافت، لازم است که جزئش مخالف کُلّش باشد، به ضرورت اینکه شئی ـ با غیرش ـ به‌عینه آن‌گونه نیست که همان شئی با غیرش نباشد، پس این مخالفت در وجود، اگر به‌واسطهٔ ماهیت و لوازم ماهیت است، یعنی منشأ تعدّدش در وجود، تخالفش به‌واسطهٔ ماهیت است، در این‌صورت لازم می‌آید که این اجزا پیوسته و دائم از یکدیگر متمایز باشند ـ نه در زمانی غیر زمانی دیگر ـ پس آنچه را که ما از این امور متعلّق به ابدان، واحد فرض کرده بودیم، در این‌حال متکثّراند؛ و اگر مخالفتشان نه

به‌واسطهٔ ماهیت است و نه به‌سبب لوازم ماهیت، در این‌صورت تعدّدشان پس از اتفاق نوعیشان به جزئیت و کلّیت، تخالف در مقدار است، زیرا جزئیّت و کلّیت اگر به‌حسب معنی و مفهوم نباشد، ناگزیر به‌حسب بزرگی و کوچکی مقدار خواهد بود، وگرنه یکی از آن‌دو به کلّیت، و دیگری به جزئیّت ـ بدون عکس ـ سزاوار نخواهند بود.

و نیز: اجزای شئی اگر از جزئیات ماهیت باشند، آن شئی مقدار است و یا دارای مقدار، در این‌صورت لازم می‌آید که نفس، مقدار باشد یا دارای مقدار و این باطل است.

و نیز: اگر پذیرفتیم که ذات مجرّد امکان دارد که پس از وحدتش به اجزائی که در ماهیت مماثل و همانند آن و یا مخالف و ضدآنند انقسام پذیرد، در این‌صورت هریک از تعینات این اجزا، پس از تعلّق به ابدان حادث می‌گردند، پس هریک از این نفوس ـ از آن‌روی که یکی هستند ـ حادث‌اند و این همان مطلوب است.

گویم: سخن ناگفته آنکه: این نفوسِ متعیَّن به این تعینات حادث جوهری، آیا پیش از وجودِ بدن دارای کینونت دیگر عقلی‌اند؟ چنانکه آنها را هنگام استکمالشان به عقل بالفعل، کینونت عقلی دیگری است که مخالف کینونت نفوس انسانی، که در نوع باهم اتفاق دارند می‌باشد، یا اینکه آنها پیش از بدن، اصلاً هیچ گونه‌ای از وجود را ندارند؟ و تحقیق این مسأله نیاز به از سرگرفتن بحث، به شکلی دیگر را دارد، و هرکس فراخنای سینه و گسترهٔ ذوقش، توان ادراک این مشرب را ندارد، بلکه بیشتر طبایع از آن می‌رمند، رمندگی شخص زُکام از بوی گُل.

اما پاسخ اشکال دوم: گوییم: این به خودی خود درباب تمیّز به‌واسطهٔ عوارض، یک اشکال است که با بزرگی شأنش در غیر این مقام [۱]، اینجا آورده و قدرت حلّ آن را نداشته و سپس مبادرت به دفع آن از این مقام کرده و گفته: گرفتیم که کار آن‌گونه باشد که شما می‌گویید، جز آنکه ما به بداهت و روشنگری عقل می‌دانیم که هر نوعی از انواع نفوس، مقول بر اشخاص بی‌شماری‌اند، زیرا به ضرورت می‌دانیم که هر انسانی لازم نیست که در ماهیت، مخالف تمام مردم باشد، و چون دو شخص از نوعی از نفوس پدید آمدند، حجت تمام است.

۱. اشاره به خطیب‌رازی در کتاب ملخص دارد. «م»

گویم: شاید این معرفت مفاد ادراکت از بداهت وَهم باشد، البته پس از آنکه برایت اقامهٔ دلیلِ قوی شد که امتیاز به‌واسطهٔ عوارض ـ نه ذاتیات ـ غیر ممکن است؛ سپس (گوییم:) آنچه نخست در گفتارش از قطع و جزم به بداهت آمده پنهان نیست که هر نوعی از انواع نفوس، مقول بر اشخاص بیشماری‌اند، و این جزم و قطع را معلَّل کرده و گفته: لازم نیست که هر انسانی در ماهیت مخالف با تمام مردم باشد.

آنچه که در دفع این اشکال جایز است گفته شود اینکه: امتیازدهنده گاهی برای امتیاز یافته ذاتی است و برای امرِ مشترک در آن، عرَضی، و همانند چنین عارض شدنی، به‌حسب وجود نیست بلکه به‌حسب ماهیت است، مانند عارض شدن فصل به ماهیت جنس، و عارض شدن وجود و تشخص به ماهیت نوع، برای‌اینکه امتیاز انسان مثلاً از اسب ـ پس از اشتراکشان در حیوانیت و لوازم آن ـ به ناطق بودن است و ناطق بودن از عوارض ماهیت حیوان است و از ذاتیات آن نمی‌باشد.

سپس (گوییم:) عارض شدنش بر آن (فصل بر ماهیت) اگر بعد از وجود آن است، باید موقوف بر تمیّز و تحصّل آن به فصلی دیگر باشد و این مستلزم دَور و یا تسلسل است، ولی این عارض شدن در آوند تحلیل عقلی است، نه در ظرف وجود خارجی که در آن جنس و فصل به یک وجود متحداند، بنابراین لازم نمی‌آید که امتیازِ امتیاز دهندهٔ فصلی مر نوعی را که بدان از دیگر انواع امتیاز پیدا می‌کند، مشارکت با آن در ماهیت جنس باشد و موقوف بر تمیّز این نوع نخست در نفسش، زیرا فصلِ محصِّل جنس، از حیث وجود بر آن تقدم و پیشی دارد، اگرچه از حیث ماهیت از آن متأخر است، مانند حال بین وجود و ماهیت، و کار در امتیازات شخصی برای افراد یک نوع همین‌گونه است، چون نزد ما تشخص، عبارت از گونه‌ای از وجود است و وجود، بر ماهیت ـ در عین و خارج به‌گونه‌ای دیگر از تقدم ـ تقدم و پیشی دارد، و زیاد بودنش بر آن (ماهیت) تنها به‌حسب تصوّر است ـ چنانکه بارها گفته شد ـ.

اما پاسخ از اشکال سوم: به‌زودی خواهیم گفت که نفوس بشری از جهت نوع، یعنی از حیث وجود تعلّقی طبیعشان پیش از خارج شدن عقل‌های هیولانیشان از قوه به فعل، متحداند، و برهان قائم بر این است: قوایی که به اجسام کاین فاسد تعلّق دارند، امکان ندارد که نوعشان منحصر در فرد باشد، این به‌جهت قصور و نارسایی جوهر آنها

از تمام و کامل بودن، و عدم احتمال بقای ابدی، مر واحد شخصی از آنها راست، چون گفته آمد که قوای جسمانی از حیث افعال و انفعالات، متناهی‌اند.

اما پاسخ از اشکال چهارم: به‌زودی بطلان تناسخ برایت آشکار خواهد شد، نه آن‌گونه که بیانش موقوف بر حدوث نفوس باشد، بلکه از جهت اثبات غایات.

اما پاسخ از اشکال پنجم: زیرا عوارضی که در زمان از یکدیگر پیشی می‌گیرند و بر یک ذات وارد می‌شوند، امکان ندارد که ورودشان جز به‌سببهایی که بازگشت به قابل ـ از جهت حرکات استعدادیش که فقط در مادهٔ جسمانی است ـ داشته باشد، و پیش از ابدان، نفوس را استعداداتی جسمانی نبود تا بدانها، صفات متعاقب از پی‌هم آینده را بپذیرند و به‌سبب پیشی‌ها پسی‌ها اختصاص پیدا کنند و همین‌طور تا بی‌نهایت.

اما پاسخ از اشکال ششم: زیرا نفوس هیولانی بعضیشان از بعض دیگر، به‌سبب لواحقی که به‌جهت مادّه برایشان حاصل است، امتیاز می‌یابند، زیرا نفوس، از جهت حدوث جسمانی‌اند و حکمشان حکم صور و طبایع مادّی است که به‌سبب امتیازات جسمانی متکثّراند، پس تعیّن هریک از آنها به‌وجود خاصشان لازم می‌آید، و آن عین شعورشان به ذاتشان می‌باشد، و این است که استمرار و دوام می‌یابد ـ استمرار دومی ـ با نوعی از تجّدد وجودی [1] ـ از این‌روی بین آنها دائماً امتیاز باقی می‌ماند، اگرچه برای هر کدام از آنها تفاوت وجودی ـ به‌حسب تجوهرشان از آغاز تکوینشان تا نهایت کمال وجودیشان ـ حاصل است؛ خلاصه آنکه: امتیاز در افراد یک‌نوع، نخست ناچار از آن است که به چیزی خارج از ماهیت و لوازم آن باشد، و این جز از عوارض مادّه نمی‌باشد، پس نفوسی که بعد از ابدان‌اند، بینشان تکثّر تصور می‌شود، و امتیازی که بر ایشان حاصل است، هنگامی است که با ابدان آمیزش پیدا می‌کنند، سپس حکم آن (بدن) در آنها ـ پس از ابدان به‌جهت بقای اثر تمیّز در آنها اگرچه به‌تبع باشد ـ

۱. تجدد به اعتبار حرکت جوهری. و استمرار و ثبات به اعتبار اصل محفوظ از موضوع باقی از اول حرکت تا آخرش می‌باشد. و یا تجدد به اعتبار وجه نفس، و ثبات به اعتبار وجه الله. و یا ثبات به اعتبار اینکه وجود، همان تشخص است و تجّدد به اعتبار اینکه معتبر در آن وجود است ـ همراه با عرضی ـ مانند عرض مزاجها است، چنانکه مصنف قدس سره در آمارات تشخص گفته. و یا همان‌طور که فعلیت در هیولا، عین قوه است، همین‌طور بقا هم در متجددات عین تجدد است. «سبزواری»

جاری می‌گردد [۱]؛ و ثابت شده که پیش از عالم حرکات و اتفاقات، عارض شدن مخصِّص خارجی و امتیاز دهندهٔ عَرَضیِ مفارق، امکان‌پذیر نیست، پس در آنجا امتیاز به‌واسطهٔ عوارض ـ پس از اتفاق در ماهیت و حقیقت ـ نمی‌باشد؛ این آن چیزی بود که در تقریر این حجت امکان تکلّف آن بود.

حجت و دلیل دیگری بر حدوث نفس هست که آن را ابوالبرکات بغدادی بیان داشته و گفته: اگر نفس پیش از بدن موجود بود، باید یا متعلّق به ابدان دیگری باشد و یا غیر متعلّق به ابدان دیگر باشد، و باطل است اینکه متعلّق بدانها باشد، چون این قائل بودن به تناسخ است؛ سپس او تناسخ را به حجت و دلیلی که آن را متکلمان بیان داشته‌اند باطل ساخته و گفته: نفوس ما اگر در بدن دیگری باشد باید ما هم‌اکنون چیزی از آن حالاتی را که بر ما گذشته است بدانیم و یاد آوریم که ما در بدن دیگر و بر حالت دیگری بودیم، و چون چیزی از آن را بیاد نمی‌آوریم خواهیم دانست که ما در بدنی دیگر وجود نداشتیم، و نیز باطل است که تعلّق به بدن دیگر نداشته باشد، زیرا در آن‌حال معطل بوده و در طبیعت تعطیل نیست؛ این حجت از وجوهی چند ضعیف است:

نخست آنکه: حجتی که در بطلان تناسخ آورده و مبنای این دلیل است ضعیف می‌باشد، به‌جهت اینکه احوال و علوم پیشین در یاد انسان نمی‌ماند، بلکه به‌سبب محو شدن مدارک و تبدیل قوا و مشاعر محو می‌گردد، مگر آنکه آثاری باقی از باب امور استعدادی باشد، از این‌روی نفوس در استعدادات با هم تفاوت دارند و در زیرکی و کودنی و قبول آموزش و فراگیری ملَکات و غیر اینها با هم تخالف دارند.

دوم آنکه: تعطیل آنگاه لازم می‌آید که نفوس ـ از آن‌روی که نفوس‌اند ـ پیش از ابدان موجود باشند و تعلّق به ابدان نداشته باشند، اما اگر آنها را نشأه و عالمی دیگر و گونهٔ دیگری از وجود ـ فوق نفس بودنشان ـ مانند عقل ـ و یا پائین‌تر از نفس بودنشان ـ مانند طبیعت و آنچه در روند آن است ـ باشد، تعطیل لازم نمی‌آید.

سوم آنکه: جایز است که پیش از این ابدان، در عالم دیگری که تعلّق به ابدانی دیگر

۱. نفوس در تمثیل مانند آب گوارا هستند که مزه‌ها و بوها را در آوندی که آمیخته با روغن و سرکه و شراب و دوشاب است می‌گیرد... «سبزواری»

ـ غیر از اجساد طبیعی عنصری و یا فلکی ـ دارد موجود باشند [۱]، برای اینکه آنگاه بر محال بودن تناسخ اقامهٔ برهان می‌شود که تناسخ عبارت باشد از تردّد نفوس و ارواح در این عالم از یک بدن مادّی، به بدن مادّی دیگر ـ به‌گونهٔ استعداد و آماده سازی مواد ـ چنانکه از برهان محال بودن آن ـ به‌حسب آنچه ما پی‌ریزی کردیم و بیانش به‌زودی با خواست الهی خواهد آمد ـ آشکار می‌گردد.

۳
فصل
در روشن ساختن سخن در این مسألهٔ مهم و پی‌گیری (جرح و تعدیل) آنچه گفته‌اند و ویران کردن آنچه پی‌ریزی نموده‌اند

بدان این مسأله بسیار دقیق و ظریف، و در عین حال ژرف و عمیق است، از

۱. صور مثالی در قوس نزولی غیر از صوری است که در قوس صعودی است، زیرا این لوازم اعمال و حرکات است و آن پیش از سرای عمل و حرکت است، و تعلّق برای ترقی است... باید دانسته شود که صور در زنجیرهٔ نزولی متعلقات به نفوس‌اند نه نفوس به صور، پس آنها آنجا مانند سایه‌های نفوس‌اند و نفوس، دارای سایه‌ها، ولی از آن‌جهت که واحدند وحدت حقی ظلی دارند، یعنی از آن‌روی که دارای کینونت عقلی کلی‌اند، و یا لاهوتی بسیط، و مصنف قدس‌سره در آنجا درصدد منع کلام آن متکلم است.

اگر گویی: صور مثالی در عالم ذر از حیث افراد بسیاراند، پس سخن آنان چگونه است که: تکثّر افرادی با وحدت نوعی فقط به‌واسطهٔ مادّه و لواحق مادّه است، درحالی که آنجا مادّه‌ای نیست؟

گویم: صور در آنجا موجودِ به یک وجوداند و آن وجود خداوند و وجود علم قَدری او است، نه به‌وجود نفس خودشان، مانند صوری که در خیالت از یک‌نوع است؛ و مراد از آنکه گفته‌اند: تکثّر افرادی، تکثّر وجودی است و آن هنگامی است که افراد یک‌نوع موجود به‌وجوداتی که اختصاص بدانها دارد باشند و این در این عالم طبیعی ظلمانی که ملاک و باعث غفلت است و در این دهکده‌ای که اهلش ستمکارانند می‌باشد، و معنی نقض عهد و تبدیل «بلی!» به «لا» گفته آمد، اگر اهلش هستی غافل مباش!

پس تکثّر صوری که از یک نوع‌اند و تمیزشان در آنجا، فقط به‌واسطهٔ ماهیات شخصی که بدانها هویات گفته می‌شود می‌باشد، و تشخص صورت در آنجا مراد از آن تمیّز است، به‌واسطهٔ نبودن وجود خاصش و نداشتنشان مر نفوس جزئی را و حیات و ادراکشان به خداوند متعال؛ آری! صور مثالی که در برزخ و غیب محالی (قوس صعود) است، حیاتشان به‌واسطهٔ نفوس متکثر است، چنانکه در منطقیات گفته‌اند: نفسِ ناطقه نوعی است که افراد غیرمتناهیش منتشر و پخش‌اند که وجودشان بالفعل مجتمع است، و این تکثر در دو نوع ـ یعنی معنی و صورت ـ به‌واسطهٔ مواد پیشین و ابدان گذشته است نه حالی، به‌جهت بقای هیآت و ملکات کسب شدهٔ در آن، بنابراین در آنجا باز تکثّر وجودی است. مگر در ارواحی که برای اهل صفا متحداند، چنانکه مولانا فرماید متحد بودیم و یک گوهر همه ـ... تا آنجا که گوید:

کنگره ویران کنید از منجنیق   تا رود فرق از میان این فریق «**سبزواری**»

این‌روی بین فلاسفه از پیشینیان درباب آن اختلافاتی واقع شده است، جهتش آنکه: نفس انسانی را در هویت، مقام معلومی نیست و در وجود، درجهٔ معیّنی، مانند دیگر موجودات طبیعی و نفسی و عقلی که همگی مقام معلومی دارند، ندارد، بلکه نفس انسانی دارای مقامات و درجاتی متفاوت است و دارای نشآتی پیشین و پسین، و در هر مقام و عالَمی صورتی دیگر دارد، چنانکه گفته‌اند:

قلب (یعنی نفس ناطقه) من چنان گردیده که هرصورتی را می‌پذیرد

لذا چراگاه آهوان (زیبارویان) و دیر رهبانان (هردو) است

و چیزی که شأنش چنین است، ادراک حقیقتش مشکل و فهم هویتش دشوار می‌باشد، و آنچه آنان از حقیقت نفس فهمیده‌اند جز آنچه را که وجودش از جهت بدن و عوارض ادراکی و تحریکی آن لازم است نمی‌باشد، و پی به حالات آن، جز از جهت آنچه از ادراک و تحریک که ملحق بدان می‌شود نبردند، و این دو اَمر، چیزی است که تمام حیوانات در آن‌دو اشتراک دارند، اما آنچه که از آن ادراک می‌شود افزون‌تر از اینهاست و آن، تجرّد و بقایش ـ پس از قطعِ تصرفش از این بدن ـ می‌باشد و این از آن‌جهت که محلّ علوم است دانسته می‌شود و اینکه علم، انقسام نمی‌پذیرد و محلِّ انقسام‌ناپذیر، غیر منقسم است؛ پس نفس از حیث ذات بسیط است و هر ذات بسیطی فناپذیر نیست، وگرنه ترکیبش از قوهٔ وجود و عدم و فعلیّت وجود و عدم لازم می‌آمد و این خلف (خلاف فرض) است.

این نهایت عرفان و شناختشان نسبت به نفس و یا چیزی که نزدیک به این است می‌باشد، و هرکس پندارد که با این مقدار (از فهم) حقیقت نفس را شناخته، وَرَم را با فربهی اشتباه گرفته، و هرکس که در شناخت نفس بر این مقدار بسنده کند، بر او اشکالات فراوانی وارد می‌شود که رهایی از آنها برایش غیرممکن خواهد بود.

از آن‌جمله اینکه: بسیط الذات بودنش منافی حدوثش می‌باشد.

و از آن‌جمله اینکه حقیقتش چون روحانیِ عقلی است، مخالف تعلّقش به بدن و انفعالات بدنیش ـ مانند سلامتی و بیماری و لذت و درد جسمانی ـ می‌باشد.

از آن‌جمله اینکه: بساطت و تجرّدش از مادهّ، منافی تکثرش «بالعدد» ـ به‌حسب تکثّر ابدان ـ می‌باشد.

و آنچه این گروهِ انکار کنندگان حالات نفس را ـ که در اطوار گوناگون در حال دگرگونی و در شئون حسّی و خیالی و عقلی در گردش و انقلاب است ـ لازم می‌آید اینکه: هر نفسی از آغاز حادث گردیدن و تعلّقش به بدن، تا نهایت مراتب تجرّد و عاقلیت و معقولیتش، یک‌چیز است و یک جوهر که تحت ماهیت نوعی انسانی واقع است، مانند وقوعِ انسان تحت ماهیت جنسی حیوانی.

گویم: اینجا نکته‌ای باریک، در آنچه اینان را لازم می‌آید هست و آن اینکه: اینان معترف‌اند که نفس، فصل اشتقاقی است و مقوِّم ماهیت نوع، که در خارج از آن و از جسد ترکیب یافته است، مانند حسّاسیت برایِ حیوان و ناطقیت برای انسان؛ و نیز قائل‌اند که جنس و فصل در مرکبات طبیعی به اِزاء مادّه و صورت است؛ و نیز: فصل محصِّل ماهیتِ نوع، محصِّل وجود جنس خود است، و اینکه: جنس با قیاس به فصل مقسّم عرض است، معنایش این نیست که از عوارض خارجی آن است و تصوّر انفکاکش از آن ـ به‌حسب واقع ـ امکان‌پذیر است، بلکه معنایش این است که از عوارض تحلیلی است و تصوّر انفکاک بین عارض و معروض ـ در این‌گونه از عروض مگر به نوعی از اعتبار ذهنی ـ نمی‌شود.

و چون این گفته آمد گوییم: اگر جوهر نفسانی انسانی را حرکتی جوهری و دگرگونی و استحاله‌ای ذاتی نباشد، لازم می‌آید که پیوسته و دائم، از حیث وجود با جسم نامی حسّاس متحد باشد، چون فصل، مبدأ نوع انسانی است، یعنی مفهوم ناطق ـ که از فصول منطقی می‌باشد ـ و همین‌طور حسّاس برای حیوان، به اِزاء نفس حسّاس ـ که از فصول اشتقاقی است ـ به‌عینه صور نوعی برای اجسام طبیعی می‌باشد، بر این‌صورت‌ها، یعنی ناطقه و فصل‌های اشتقاقی ـ از آن‌روی که فصل‌اند نه از آن‌روی که صوراند ـ جسم از آن‌روی که جنس است حمل می‌شود، اگرچه بر آنها از آن‌روی که مادّه است حمل نمی‌شود؛ پس بنابر رأی آنان لازم می‌آید که نفس ـ به یکی از دو وجه گفته شده ـ جسم باشد، با اینکه قائل به تجرّد ناطقه ـ چه از حیث حدوث و چه از حیث بقا ـ می‌باشند، البته نه آن‌گونه که ما قائلیم: از حیث حدوث جسمانی است و از جهت بقا، روحانی.

این یکی از براهین بر ثبوت اشتداد در مقولهٔ جوهر است، همچنان که در مقولهٔ «کیف» و «کم» می‌باشد، و بدین برهان، بسیاری از اشکالاتی که بر حدوث نفس و

بقای آن ـ پس از طبیعت ـ وارد شده، حلّ می‌گردد.

همگان را به‌جهت پی نبردنشان به این اصلی که در اینجا و پیش از اینجا به‌وجوه قطعی و یقینی دیگری بیان داشتیم، می‌بینی که در حالات نفس و حدوث و بقا و تجرّد و تعلّقش به حیرت و سرگشتگی افتاده‌اند، بطوری که بعضیشان تجردش را انکار کردند و بعضی دیگرشان بقایش را بعد از بدن، و برخی از آنان قائل به تناسخ ارواح شدند.

اما راسخان و استواران در علم که جامع بین نظر و برهان و بین کشف و وِجدانند، نفس را دارای شئون و اطوار فراوان می‌دانند که با بساطتش اکوانی وجودی دارد ـ بعضی از آنها پیش از طبیعت و بعضیشان با طبیعت و بعضی دیگرشان بعد از طبیعت است ـ و قائلند که نفوس انسانی پیش از ابدان ـ به‌حسب کمال علّت و سببشان ـ موجود بودند، و سبب کامل، مسبب را با آن لازم می‌آورد (چون علّت، کمال معلول است) بنابراین نفس، با سببش موجود است، چون سببش از حیث ذات کامل، و از جهت افاده و بخشش تامّ است، و هر چه که چنین باشد، مسببش از او انفکاک ندارد، ولی تصرفش در بدن، موقوف بر استعداد مخصوص و شرطهایی معیّن و مشخص است.

و معلوم است که نفس، هنگام به‌تمامی رسیدن استعداد بدن حادث می‌شود و چون استکمال پیدا کرد پس از بدن باقی می‌ماند، و این بدان‌جهت است که سببش همیشه باقی است، چون تو را علم یقینی به‌وجود سبب آن پیش از بدن حاصل گردید و معنی سببیّت و مسببیّت را دانستی، و اینکه سبب ذاتی عبارت از تمام مسبب و غایت آن است، برایت علم به‌اینکه پیش از بدن ـ به‌حسب کمال وجود و بی‌نیازیش ـ موجود بوده است حاصل می‌گردد، زیرا آنچه که موقوف بر بدن است، بعضی از نشآت آن است و استعداد بدن، شرط برای وجودِ این نشأهٔ پست و طبیعت کونی می‌باشد و آن، جهت فقر نفس و نیاز و امکان و نقصش می‌باشد،نه جهت وجوب و بی‌نیازی و تمام آن، و اگر بدن، شرط برای کمال هویت و تمام وجود آن باشد ـ چنانکه در دیگر حیوانات و نباتات هست ـ زایل شدن بدن موجب زوال آن خواهد بود ـ چنانکه به‌واسطهٔ عدم آلت لازم می‌آید که منعدم گردد ـ و فساد مزاج بدنی عبارت از تصرف صانع و عمل او است که نیازمند به آلت ـ مانند دیگر قوای مادّی نابود شوندهٔ فاسدِ متجدد زایل شونده ـ می‌باشد، درحالی که برهان بر این امر اقامه شده که نفس را قوه‌ای

عقلی است که به ذات خود در امور عقلی تصرف می‌کند، نه با کارگیری آلت، و این کمال ذاتی و جهت بی‌نیازی آن از بدن و دیگر اجسام است، پس نفس، به‌واسطهٔ کمال سببیش از عالم اکوان متجدد نو شونده خارج است.

حقیقت آنکه: نفس انسانی از حیث حدوث و تصرف جسمانی است و از جهت بقاء و تعقل، روحانی، پس تصرفش در اجسام، جسمانی است و تعقلش مر ذات خود و جاعل خود را، روحانی است؛ اما عقول مفارق: آنها از حیث ذات و فعل ـ هردو ـ روحانی‌اند، و طبایع، از حیث ذات و فعل ـ هردو ـ جسمانی‌اند، پس هریک از آن جواهر را مقامی معلوم است ـ برعکس نفس انسانی ـ از این‌روی به تطوّر و دگرگونی آن در اطوار و مراتب حکم می‌نمائیم، زیرا تصرفش در بدن، مانند تصرف مفارقات در اجسام نیست، چون آنها به ذات خودشان مباشر و عهده‌دار تحریک جزئی و ادراکات جزئی ـ به‌گونهٔ انفعال و استکمال ـ هستند نه به‌گونهٔ افاضه و ابداع.

حال به دنبالهٔ سخنان آنان و دست‌آویزشان درباب حدوث نفس انسانی و قدم آن، و نارواشمردن آنچه گفته‌اند و ویران کردن آنچه پایه‌ریزی کرده‌اند بازمی‌گردیم.

اما باقی دلایلشان بر حدوث:

از آن‌جمله چیزی است که صاحب کتاب حکمت الاشراق بیان داشته و گفته: این نور ـ یعنی نفس انسانی ـ پیش از بدن نبوده است، برای‌اینکه هر شخص انسانی را ذاتی است که نفس خود و حالاتش را که بر غیر خودش پنهان است می‌داند، بنابراین انوار تدبیر کنندهٔ انسانی واحد نیست، وگرنه آنچه را که یک شخص می‌داند باید معلوم همگان باشد، درحالی که چنین نیست، پس اگر این حالات پیش از بدن موجود بودند، در آن‌صورت وحدتشان قابل تصور نمی‌بود زیرا پس از آن تقسیم نمی‌پذیرفتند، چون دارای مقدار نبودند؛ و برزخی ـ (در اصطلاح اشراقیان) یعنی جسمانی ـ هم نیستند تا امکان تقسیم‌پذیریشان باشد؛ و نیز تکثّرشان هم قابل تصوّر نمی‌باشد، زیرا این انوار مجرد پیش از صیاصی (یعنی ابدان) از حیث شدت و ضعف ازهم امتیاز نداشتند، چون هر مرتبهٔ از شدت و ضعف قابل شمار نیست؛ و عارض غریب هم نبودند، زیرا در عالم حرکات نیستند، پس چون کثرت و وحدتشان پیش از تصرف ابدان نبوده، پس امکان وجودشان نیست.

گویم: در این سخن از وجوهی چند اشکال وجود دارد:

نخست آنکه: اشکال بر ابطال بخش دوم وارد می‌شود، چون ما نمی‌پذیریم که آنها از حیث نوع متحداند، یعنی افراد یک نوع‌اند و در وجود، از هم متمایزاند، بلکه با اجزایشان یک‌چیزاند و وحدتشان وحدت عقلی، شبیه به افراد یک ماهیت، یعنی وحدت نوعی است، مستند (سخن) آنکه: جواهر عقلی نزد فیلسوفان کامل، وجودات خالص بدون ماهیت است، درحالی که این وجودات به‌جهت شدت و ضعف داشتن باهم تفاوت دارند، و معنی شدت داشتن اینکه وجود، به‌گونه‌ای است که فراگیر امثال آنچه که در ضعیف‌تر است می‌باشد و بر آن چندین برابر آنچه بر فرد ضعیف مترتب می‌گردد، مترتب می‌شود، پس این نفوس پیش از فرود آمدنشان در ابدان، به‌سبب جهات و حیثیات عقلی از هم امتیاز دارند و بر اکوان طبیعی خود ذاتاً تقدّم و پیشی دارند، نه به‌واسطهٔ عوارض قابلیت که به ماهیاتشان الحاق می‌گردد، و بیان رسول خدا صلی‌الله علیه و آله بدین اشاره دارد که فرمود: نحن السابقون اللاحقون، یعنی: ما پیشیان پسین آیندگانیم؛ و فرمود: کنت نبیاً وآدم بین الماء و الطین، یعنی: من پیغمبر بودم درحالی که آدم بین آب و گِل (روح و جسد) بود.

دوم آنکه: اشکال بر ابطال بخش اول وارد می‌شود، چون ما لزوم آنچه را که گفتید نمی‌پذیریم، اگر مرادتان از ادراکات، ادراکاتی باشد که موقوف بر آلات می‌باشد، و اگر مرادتان از ادراکات، ادراکاتی است که موقوف بر آلات نمی‌باشد، پس لزومش مسلّم است، ولی عدم اشتراک همه را در آن نمی‌پذیریم؛ آیا نمی‌نگری! آنها به ذات خودشان در علم اشتراک دارند و در ادراک بسیاری از اوّلیّات، موقوف بر آلات نمی‌باشند؟

شاید گویی: وقتی نفوس اتحاد داشته باشند، تمام آلات برای یک ذاتند و آن ذات، مدرکِ به تمام آلات می‌باشد، بنابراین هریک از ما، آنچه را که دیگری درک می‌کند، درک می‌نماید، پس همه را درک می‌نماید.

گویم: سخن ما در اتحاد نفوس پیش از ابدان است نه در اتحادشان هنگام تعلّق به ابدان، و اتحاد به‌حسب هر نشأه و عالمی، مخالف اتحاد به‌حسب نشأهٔ دیگر است، و هیچ‌کس را شک و شبهه‌ای در این امر نیست که نشأهٔ تعلّق به بدن، غیر از نشأهٔ تجرّد از آن است، زیرا نفوس در این نشأهٔ بدنی به‌گونه‌ای می‌باشند که هریک از آنها با بدن

ارتباط و اتحادی طبیعی پیدا می‌کند که از آن‌دو، نوع طبیعیِ حیوانی حصول می‌یابد، و در نشأهٔ عقلی ـ هنگام استکمالش ـ با عقل مفارق اتحاد پیدا می‌کند، چنانکه برترین (از فلاسفه) پیشینیان را این عقیده است، پس اتحاد نفوس در عالم عقل و جمعیّت، با اتحاد آنها در عالم ابدان و عالم تفرقه و جدایی ـ در جایز بودن و جایز نبودنش ـ چگونه قابل قیاس است؟ زیرا اگر اتحاد نفوس در عالم ابدان جایز بود، اتحاد ابدان ـ بعضیشان با بعض دیگر ـ هم جایز بود، زیرا بدن جز به‌واسطهٔ نفس تشخص نمی‌یابد؛ خلاصه آنکه: ادراک چیزی به‌وسیلهٔ آلت، تقوّم بدان آلت دارد، بنابراین ادراکات نفوس چون به‌واسطهٔ آلات است، پس از جهت آن آلات مُدرِک می‌باشد، بنابراین لازم نمی‌آید که مُدرَکاتش از حیث حصولشان به‌وسیلهٔ آلات دیگری باشد که به ذات خود ـ از حیث ذاتش ـ مُدرِک باشد؛ نه به ذات خود از آن حیث که برای نفس آلات دیگری غیر آلاتی که بدانها این ادراکات و مُدرَکات ادراک می‌گردد.

سوم اینکه گفته: وحدتش قابل تصوّر نمی‌باشد، چون پس از آن قابل تقسیم نیست؛ در این سخن اشکال است، چون وحدت بر وجوهی چند، از قبیل وحدت عقلی و نوعی و عددی و مقداری... است و هر وحدتی را کثرتی مقابلش هست، ولی هر وحدتی را هر کثرتی مقابل نیست، زیرا موضوع وحدت عقلی گاهی به‌عینه موضوع کثرت عددی می‌باشد، و همین‌طور موضوعِ واحدِ «بالطبع» گاهی به‌واسطهٔ اجزا کثیر می‌باشد؛ و پیش از این نیز دانستی که عقلِ بسیط، تمام اشیاء معقول است، در آنچه هم که سخن می‌گوییم مطلب همین‌گونه است، زیرا فرود آمدن از نشأه و عالم عقلی به نشأهٔ ابدان، اقتضای تکثیر واحد را دارد و بَر شدن از این نشأه به نشأهٔ عقل، اقتضای توحید کثیر [1] را دارد، و تکثیر واحد و توحید کثیر منحصر در آنچه تعلّق به مقادیر و اجرام ـ چنانکه گفته ـ ندارد تا لازم آید که نفوس، دارای مقدار و جِرم باشند.

از آن‌جمله چیزی است که در همان کتاب گفته وآن اینکه: اگر نفوس پیش از ابدان موجود بودند، هیچ مانع و بازدارنده‌ای آنها را از عالم نورِ خالص و محض باز نمی‌داشت و هیچ اتفاق و تغییری در آن عالم پدید نمی‌آمد و درنتیجه کامل می‌بودند،

۱. در اوّلی اقتضای بسیار شدن یکی و در دومی اقتضای یکی شدن بسیار را دارد، شیخ شبستر گوید:

جهان خلق و امر آنجا یکی شد　　　یکی بسیار و بسیار اندکی شد «م»

بنابراین تصرفشان در بدن ضایع و بیهوده بود و هیچ اولویّتی برای تخصیص بعضی از آنها به بدن نبود، و اتفاقات فقط در عالم اجسام واقع می‌شود و در عالم نورِ محض، اتفاقی که اختصاص بدان طرف داشته باشد نیست؛ و اینکه گفته‌اند: تصرف‌کنندگان در ابدان را برایشان حالی پیدا می‌شود که موجب سقوطشان از مراتبشان می‌گردد؛ سخنی باطل و نادرست است، زیرا در چیزی که در عالم حرکات و تعلّقات نیست، تجدّد و نو شدنی نیست.

گویم: ما در تعلیقاتمان بر کتاب حکمت‌الاشراق، پاسخ این دلیل را داده‌ایم که: نفوس را در عالم عقل کینونتی و در عالم طبیعت و حسّ هم کینونتی است؛ کینونت نفس در آنجا مخالف کینونتش در اینجاست، زیرا اگرچه در آنجا صاف و پاک و غیر محجوب و بازداشتهٔ از کمال عقلی نوعیش نیست، ولی وی را بسیاری از خیرات باقی مانده که امکان تحصیل و فرا چنگ آوریشان جز با فرود آمدن به ابدان و آلات ـ به‌حسب زمانها و اوقات و انواع استعدادات ـ امکان‌پذیر نیست [1]، بنابراین تصرف نفوس در ابدان جزئی ـ پس از کینونتشان در مقامات کلّی ـ ضایع و بیهوده ـ چنانکه پنداشته ـ نخواهد بود، بلکه به‌جهت حکمتی بزرگ است که آن را جز خداوند و راسخان در علم نمی‌دانند.

۱. این مانند تعلّم و آموختن اسماء تشبیهی است، همان‌طور که متعلم به اسماء تنزیهی هنگام کینونت عقلیش و جامعیتش مر این مظاهر را بود، مانند مظاهر حیوانیت و مَلکیت و غیر این‌دو. و آن تعلم اسماء اشیاء است، پس اگر فرود نمی‌آمد هیکل توحید و مجمع کمال اتم و یا مظهر اسم «الله» نمی‌گشت و تمام تعالیم بدو منتهی نمی‌گشت و به تمام اقالیم گذر نمی‌کرد، از این‌روی معلم گفته· فرود آمدنش بدین عالم زیانی برایش نداشت، و ابن عربی گوید: از تمامیت عالم اینکه وجود نشأهٔ ناقص در او وجود دارد.

اینجا دو نکته است که درباب هبوط نفس در خاطرم خلجان می‌کند، یکی اینکه: فرود آمد تا دارای مملکت گردد، زیرا آنجا وی را مملکتی نبود، همچنان که وجودی جز وجود تبعی نداشت، پس او را ماهیتی نبود تا چیزی بدان اضافه و نسبت یابد ـ تا چه رسد به مادّه ـ چنانکه ثابت شده عقول را ماهیتی نیست و یا اینکه انّیاتشان مندک است، برعکس آنها در اینجا ـ به‌جهت مادّه‌ای ملاک واقعیت عدم و بروز ماهیت و مثار امکان استعدادی و انانیت است ـ پس مملکت و سلطنت ـ پس از آنکه چیز قابل ذکری نبود ـ بدو اضافه و نسبت یافت.

دوم آنکه: وی در آنجا نور و شفاف بوده، ولی قابل و پذیرای عکسهای نیکو و صور زیبا نبوده است، لذا به این عالم فرود آمد تا عکس‌ها را به‌سبب علاقه‌های جسم تاریک بدان بپذیرد، مانند جیوه‌ای که در پشت آینه می‌زنند تاریک است تا عکس را منعکس سازد، و به این علت‌های غایی و امثال اینها مصنف قدس‌سره اشاره دارد که گفته· بلکه به‌جهت حکمتی بزرگ است.... «سبزواری»

سپس (گویم:) شگفتا! این شیخ (اشراق) و بسیار از کسانی که راه او را طی می‌کنند قائلِ به ارتقا و بَر شدن [1] بعضی از نفوس در این عالَم به عالَم نورِ محض و عقلِ صرف ـ بدون استلزام تجّدد و ایجاب و استیجاب پدید آمدن حالت تجّددی در این عالَم ـ می‌باشند، درحالی که نزد عارف، این یک اَمرِ محقَّق است، پس چگونه هبوط آن را از این عالم بدان عالم ـ بدون لزوم تجدد و تغیّری در آنجا ـ انکار می‌ورزد؟ و حال بازگردانیدن مانند حال آغازیدن ـ در دشواری درک و مشکلی فهم و باریکی مطلب ـ فرقی ندارد، و هرکس که برایش تصدیق به اتصال بعضی از متصرفات در ابدان به عالم عقل، که مبرّای از پدید آمدن و تجّدد و نو شدن است آسان شد، اعتراف به جدا بودن و انفصال آن از آن عالم و اتصالش به ابدان، برایش آسان می‌گردد، و هرچه که ملاک یکی از دو امر ـ از آغازیدن و بازگردانیدن ـ می‌باشد، ملاک دیگری هم هست، از این‌روی در کتاب الهی اثبات بازگردانیدن به ثبوت آغازیدن بسیار آمده است، مانند بیان الهی که: کما بدأنا اول خلق نعیده، یعنی: چنانکه خلقت را از اول پدید کرده‌ایم اعادهٔ آن نیز کنیم (۱۰۴ ـ انبیا).

بدان که حکایت هبوط و فرود نفس آدمی از عالم قدس، موطن پدر مقدسش به این عالم، موطن طبیعت جسمانی که در حکم گاهواره است، و موطن نفس حیوانی که به‌منزلهٔ مادرش است، در کتابهای آسمانی و رموزات انبیا و اشارات اولیا و حکمای بزرگ زیاد آمده است، در قرآن عزیز، هبوط نفس و بَر شدنش در آیات بسیاری بیان شده است، از آن‌جمله آنجا که فرموده: لقد خلقناالانسان فی احسن تقویم ثم رددناه اسفل سافلین الا الذین آمنوا و عملواالصالحات، یعنی: ما انسان را به نیکوترین قوامی آفریدیم، آنگاه وی را به پائین‌ترین مراتب بازگردانیدیم، مگر کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند (۴ تا ۶ ـ تین) و همین‌طور در حکایت آدم و

۱. هبوط یعنی رقایقی که در این عالم پائینی‌اند چون از سنخ حقایقی هستند که در عالم بالایی، و سایه و وجوه آنها می‌باشند، و وجه شئی همان شئی است به‌گونه‌ای ضعیف. کینونتشان در عالم پائینی، کینونت حقایق است در آن ـ بدون جدا شدنشان از مقامشان ـ چنانکه معنی بَر شدن رقایق، کینونت حقایق است در آن مقام شامخ الهی و اتصال این بدانها، و ملاک اشتباه و غلط، در هبوط و نزول و سقوط و امثال اینها، حملشان بر جدا شدن از مقام اصلی است، با اینکه حقایق آنها جز افاضه و صدور چیزی از چیزی، بطوری که از او در فیضانش چیزی کم و زیاد نگردد، نمی‌باشد.... «سبزواری»

هبوطش از بهشت فرموده: قلنا اهبطوا منها جميعاً فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون، يعنى: گفتيم: همگى از بهشت پائين رويد، اگر هدايتى از من به‌سوى شما آمد آنها كه هدايت مرا پيروى كنند نه بيمى دارند و نه اندوه خوردنى (۳۸ ـ بقره) و فرمود: الهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر كلاسوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون كلا لو تعلمون علم‌اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين‌اليقين ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم، يعنى: بسيار نمائى سرگرمتان ساخت تا وقتى كه به گورها رسيديد، بس كنيد به‌زودى خواهيد دانست و بازبس كنيد به‌زودى خواهيد دانست، بس كنيد اگر به علم يقين مى‌دانستيد (سراغ مردگان نمى‌رفتيد) سوگند كه جهنم را خواهيد ديد، آنگاه جهنم را به ديدهٔ يقين خواهيد ديد، آنگاه در آن‌روز از اين نعمت بازخواست مى‌شويد (۱ تا ۸ ـ تكاثر) و فرمود: و ان منكم الا واردها كان على ربک حتماً مقضيا ثم ننجى الذين اتقوا و نذرالظالمين فيها جثيا، يعنى: هيچكس از شما نيست مگر وارد جهنم شدنى است كه از جانب پروردگارت محتوم و مقرر است، آنگاه كسانى را كه تقوا داشتند برآوريم و ستمكاران را به زانو در آمده در آن واگذاريم (۷۱ و ۷۲ ـ مريم) و فرمود: كمابدأكم تعودون فريقاً هدى و فريقاً حق عليهم الضلالة، يعنى: چنانكه شما را در آغاز پديد كرده باز زنده مى‌شويد (۲۸ و ۲۹ ـ اعراف).

در حديث نبوى آمده كه: الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة، يعنى: مردمان معادن گوناگون مانند معدن طلا و نقره‌اند، اين حديث اشاره به پيش بودن وجودشان در معادن ذاتشان، از عقول مفارقى كه گنجينه‌هاى علم الهى‌اند دارد، و چگونگى اين پيش بودنِ در وجود ـ آنچنان كه تحقيق و توجيهش كرديم ـ اينكه: نفوس را كينونتِ عقلىِ تجرّدى است، همچنان كه آنها را كينونت تعلّقى مى‌باشد، همين‌طور اشياء خارجى جزئى را ثبوتى در قضاى پيشين الهى است و آنها در آنجا از تغيير و محو و اثبات مصون و محفوظ اند و اينجا در كون و فساد و محو و اثبات واقع مى‌شوند، چنانكه خداوند مى‌فرمايد: يمحوا الله مايشاء و يثبت و عنده ام‌الكتاب، يعنى: محو مى‌كند و اثبات مى‌نمايد و اَصل كتابها نزد او است (۳۹ ـ رعد) يعنى لوح، كه محفوظ از تغيير و تبديل مى‌باشد.

و در بيان امير مؤمنان على عليه‌السلام آمده كه: رحم الله امرءً عرف من اَين و فى

اَین و الی اَین، یعنی: خداوند رحمتش را شامل آن انسانی نموده که دانسته از کجا آمده و در کجا است و به کجا می‌رود؟ اوّلی اشاره به نفس است پیش از کون و وجودش (در این عالم) و وسطی اشاره به حالش با کون (و وجود در این عالم) دارد و آخری اشاره بدانچه بعد از کون (این جهانی) است دارد [۱]، و باز (ع) فرموده: ولیحضر عقله ولیکن من ابناء الاخرة، فانه منها قدّم و الیها ینقلب، یعنی: باید تعقل کند و از فرزندان آن جهانی باشد، چون از آن جهان آمده و بدان جهان بازمی‌گردد، و از آن حضرت علیه‌السلام در ماهیت نفس و مبدأ و بازگشتش روایت شده که فرمود: اعلم ان الصورة الانسانیة هی اکبر حجةالله علی خلقه، و هی‌الکتاب الذی کتبه بیده، و هی مجموع صورةالعالمین، و هی المختصر من اللوح المحفوظ، و هی الشاهد علی کلّ غائب، و هی الطریق المستیقم الی کلّ خیر، و الصراط الممدود بین الجنة و النار، یعنی: بدان که صورت انسانی بزرگترین دلیل الهی بر آفریدگانش است، آن نوشته‌ای است که به دست خویش نوشته، و آن (صورت) گِردآمدهٔ صورت تمام جهانیان است و آن مختصرِ از لوح محفوظ است و آن، گواه بر هر غایبی است، و آن راه مستقیم و راست به‌سوی هر خیر و نیکویی است، و پل کشیده شدهٔ بین بهشت و دوزخ است.

معلّم فیلسوفان ـ ارسطاطالیس ـ در کتاب اثولوجیا در فایدهٔ هبوط نفس به این عالم بیانی دارد که معنایش این است: هبوط نفس به این عالم هیچ زیانی بدو نرساند، بلکه بهره‌مند از آن هم شد، زیرا که از این عالم، معرفت اشیاء را بهره برد و دانست که طبیعت اشیاء پس از آنکه قواشان بر آنها افاضه می‌شود چیست؟ و اعمال و افعال شریفش را که در وی ساکن‌اند ـ درحالی که در عالم عقلی است ـ در نظرش آشکار گردید [۲]، پس اگر افعالش آشکار و قوایش افاضه و تحتِ ابصار واقع نشده بود، باید آن قوا و افعال در او بیهوده و باطل باشد و نفس، باید فضایل و افعال استوار محکم را ـ اگرپنهان باشد و آشکار نشود ـ فراموش کند، و اگر چنین بود نه قوهٔ نفس شناخته

۱. مولانا گوید:

از کجا آمده‌ام؟ آمدنم بهر چه بود؟ به کجا می‌روم آخر؟ ننمایی وطنم؟ «م»

۲. چون نفس را اعمال و افعال معنویِ حقیقی است که جز با افعالی که در بدن است آشکار نمی‌شود. تا آنکه هردو نشأه باهم مطابقت داشته باشند... «سبزواری»

می‌شد و نه شرف و برتریش، زیرا فعل عبارت از عَلَنی کردن قوهٔ پنهان است به‌سبب ظاهر کردنش، پس اگر قوهٔ نفس پنهان بود و آشکار نمی‌شد فاسد می‌گشت و گویی اصلاً نبوده است؛ پایان سخن او.

آن سخنان حکمای از پیشینیان، اشاراتی دقیق و باریک و رموزاتی شریف و ارزشمند به هبوط نفس از عالم و بَر شدنش، و حکایاتی که راهنمای بدین مطلب است دارد.

از آن‌جمله: داستان سلامان و ابسال است [۱].

از آن‌جمله داستان کبوتر طوق‌دار است که در کتاب کلیله و دمنه آمده است.

از آن‌جمله داستان حیّ‌بن یقظان است [۲].

ابن‌سینا را در پرسش از علّت هبوط نفس، قصیده‌ای است که مطلعش چنین است:

هَبِطت الیک مِن المَحلِّ الارفعِ　　　وَرقاءُ ذاتِ تَعزُّزٍ وَتمنّعِ [۳]

تمام این مطالب می‌رساند که نفس را پیش از بدن کینونتی، و در عالم شامخ الهی وجودی است، و آن را بازگشت و رجوعی بدانجایی که از آن هبوط کرده و فرود آمده است می‌باشد، و نیز خورشید حقیقتش و ستارگان قوایش را طلوع و دمیدنی از مغرب آن ـ یا تابنده مستقیم و یا تاریک و واژگونه و تیره‌گون ـ می‌باشد.

و آنجا که گفته: اینکه گفته‌اند: تصرف کنندگان در ابدان را برایشان حالی پیدا می‌شود که موجب سقوطشان از مراتبشان می‌گردد.... تا پایان سخنش.

در حواشی گفته‌ام: سقوط نفس عبارت از صدورش از سبب اصلیش، و فرود آمدنش از پدر مقدس عقلیش می‌باشد، و حالی که موجب سقوطش از آن عالَم می‌شود، شئون فاعلش و جهات علّت و حیثیات او است، و پیش از این آگاهی داده شد، معلولاتی که از فاعلهایشان نازل و صادر می‌شوند، به‌سبب جهات و لوازم امکانی آنها (یعنی فاعل‌ها)، و نقایص و امکانات و فقر ذات آنها به جاعل تامّ قیومشان (یعنی

۱. تمام داستان با تفصیلش در نمط نهم از شرح کتاب اشارات محقق طوسی قدس سره آمده و عبدالرحمان جامی هم در کتاب هفت اورنگ آن را به نظم آورده. «م»

۲. ابن‌سینا آن را در شفا و بعضی از رسایلش نقل کرده است. «م»

۳. قصیده بیست بیت است و متأله سبزواری آن را در کتاب اسرارالحکم خود آورده و شرح کرده است؛ یعنی: کبوتری ارجمند و گرامی، در عین‌حال استوار و قوی، از جایگاهی بلند و رفیع به‌سوی تو هبوط کرده و فرود آمد. «م»

معلولات) صادر می‌شوند، و از برخی از این نقایص به خطا و گناه که به پدرمان آدم علیه‌السلام نسبت داده می‌شود تعبیر می‌شود، و از صدور نفوس از آنها (فاعل‌ها) تعبیر به فرار از خشم الهی می‌گردد، و این نیست مگر آنچه که مقتضیِ حکمت ـ در ترتیب وجود ـ می‌باشد، زیرا نور ناقص‌تر در مشهد نور، توان نور شدیدتر را ندارد.

آیا نمی‌بینی! وقتی می‌خواهی در مسأله‌ای الهی که تا حال برایت معهود نبوده و ادراکش بسیار مشکل و دشوار است تعمّقی قوی کرده تا به ژرفایش دست‌یازی، ذهنت پیش از آنکه برایت ملکهٔ بازگشت بدان حاصل گردد، درمانده شده و به سرعت از آن مسأله به امر دیگری از امور پست روی می‌آورد؟ این‌کار یک‌نوع فرار است از اینکه مغز و ذهنت از استیلای ظهور عقلی آن بسوزد، همچنان که نور خورشید بر دیدهٔ شب‌پرگان استیلا دارد و آنها را می‌سوزاند، و حدیث نبوی بدین امر اشاره دارد که فرمود (ص:) ان‌لله سبعین حجاباً من نور لوکشفها لاحرقت سبحات وجهه کل ماانتهی الیه بصره، یعنی: خداوند را هفتاد پرده از نور است که اگر آنها را کنار زند، انوار وجه الهی تا آنجا را که چشم کار می‌کند می‌سوزانند؛ و حکما نیز وجوهی چند به‌گونهٔ رمز و اشاره بیان داشته‌اند که اشاره به علّت هبوط نفس دارد.

از سخنان فیلسوفان از پیشینیان بیانی است که انباذقلس دارد و آن اینکه: نفس در مکان عالی شریفی بود، چون از وی خطا سر زد، به این عالم سقوط کرد، و آمدنش به این عالم، فرار از خشم الهی بوده است، و چون بدین عالم فرود آمد، غیاث و فریادرس نفوسی شد که خردهاشان اختلال و آشفتگی پیدا کرده است.

و از آن‌جمله سخن افلاطون ربانی در کتاب «فاذن» است که گفته: علّت هبوط نفس به این عالم، ریختن پرهایش است و چون پرهایش بر آمد، به عالم اوّلی خود بالا خواهد رفت.

و از آن‌جمله چیزی است که در کتاب خود که به نام «طیماوس» نامیده است گفته، و آن اینکه: علّت هبوط نفس به این عالم، اموری گوناگون است: از آن‌جمله اینکه: به‌جهت خطایی که انجام داده هبوط نکرده، بلکه هبوطش به این عالم به‌جهت عِقاب و جزای بر خطایایش می‌باشد؛ و از آن‌جمله اینکه: به هیچ علّت دیگری هبوط نکرده، جز آنکه بیانش را مختصر کرده و هبوط نفس و سکونش را در این اجسام نکوهش کرده است.

در جای دیگری از کتاب طیماوس گوید: نفس، جوهری شریف و سعید است و در این عالم، از فعل پروردگار نیکو بخش کریم آمده، زیرا باری تعالی چون این عالم را آفرید، نفس را بدان گسیل داشت و در آن آورد تا عالم دارای عقل باشد، زیرا شأن واجب تعالی نیست که چنین عالَم درنهایت اتقان و استواری را عقلی نباشد، و امکان نداشت که عالم دارای عقل باشد و دارای نفس نباشد، به‌همین جهت باری تعالی نفس را به این عالم گسیل داشت و در آن ساکنش ساخت، سپس نفوس ما را گسیل داشت و در ابدان ما ساکنشان ساخت تا این عالم تامّ و کامل باشد و در تمامی و کمال پائین‌تر از آن عالم نباشد، پس سزاوار است که در عالم حسّی از اجناس حیوان، آنچه در این عالم عقلی است باشد.

و از آن‌جمله چیزی است که ارسطاطالیس در مواضع مختلف از کتابش که در معرفت ربوبی است گفته، و آن اینکه: طبیعت دو نوع است: عقلی و حسّی، نفس وقتی که در عالم عقلی است افضل و اشرف است، و چون در عالم حسّی است، به‌جهت جسمی که دارد اخسّ و پست است؛ نفس اگرچه عقلی و از عالم اعلای عقلی است، ولی ناگزیر است که از عالم حسّی چیزی را فرا چنگ آورد و در آن ساکن گردد، زیرا طبیعتش با عالم عقلی و عالم حسّی سازگار است، و سزاوار نیست که نفس را بر ترک عالم عقلی و کینونتش در این عالم سرزنش و یا ملامت کرد، چون بین هردو عالم قرار دارد، و از آن‌جهت نفس بر این حال گردید که پایان آن جواهر شریف الهی، و آغاز جواهر طبیعی حسّی است، و چون مجاور و همسایهٔ عالم حسّی گردید، فضائلش از وی گرفته نشد، بلکه قوایش بر وی افاضه شد و به نهایت زینت مزیَّن و آراسته گردید، و بسا که از پستی آنها (جواهر طبیعی حسّی) بدو رسد، ولی باید دوری و احتراز کند.

از آن‌جمله در جای دیگر گفته: نفس شریف اگرچه عالم عالی خودش را ترک کرد و به این عالم پست هبوط کرد، ولی این کار را به نوعی از توان و قدرت عالیش انجام داد تا انّیتی که پس از آن است به‌صورت آید تا تدبیرش کند، و پس از به‌صورت آمدن آن انّیت و تدبیرش مر آن را و فرارش به این عالم، به سرعت به عالم خودش بازگشت، بدون اینکه هبوطش به این عالم زیانی بدو رسانیده باشد، بلکه بهره‌مند از آن‌هم شده، و

این بدان‌جهت است که از این عالم، معرفت اشیاء را استفاده کرد و طبیعت آن (عالم) را دانست که چیست؟

در جای دیگر گوید: نفس وقتی عقل را رها کرد و از اتصال بدان و اینکه هردو یکی باشند اِبا نمود، مشتاق شد که تنها و منفرد باشد و او و عقل دو باشند، سپس بر این عالم آگاهی پیدا کرد و دیده‌اش بر اشیائی ـ بدون عقل ـ افتاد، در آن حال یادش آمد و دارای ذاکره و ملکهٔ یادآوری گردید، پس اگر اشیائی را که در آنجا هستند یاد آورد، بدینجا فرودنمی‌آید، و اگر اشیائی را که در این عالم‌اند یادآورد، از آن عالم شریف به این عالم پست فرود خواهد آمد [۱].

در جای دیگر گوید: اگر کسی گوید: اگر نفس، این عالم را پیش از آمدنش توهم کرده است، خالی از این نیست که این عالم را نیز پس از خروجش از آن و ورودش به عالم اعلا توهّم کرده است، پس اگر توهم کرده است، ناگزیر یاد خواهد آورد، درحالی که شما گفتید نفس وقتی در عالم اعلاست چیزی از این عالم را یاد نمی‌آورد؟

گوییم: نفس اگرچه این عالم را پیش از آنکه در آن بیاید توهّم کرده است، ولی توهمی عقلی کرده است.

و باز از سخن او آنچه که دلالت دارد نفس را وجودی در عالم عقل و وجودی در عالم طبیعت است و اینکه هریک از دو وجود غیر دیگری است، سخن او است در میمردوم (کتاب اثولوجیا).

حال [۲] می‌خواهیم علّتی را که بدان علّت، نامهای گوناگون بر نفس اطلاق شد و آن را چیز تجزیه یافته و ذات انقسام پذیرفته لازم آمده بیان داریم، بنابراین شایسته است که دانسته شود، آیا نفس تجزیه می‌پذیرد و یا نمی‌پذیرد؟ اگر تجزیه می‌پذیرد، آیا به ذات خودش تجزیه می‌پذیرد و یا به‌سبب عَرضی؟ و اگر تجزیه نمی‌پذیرد، آیا به ذات خودش تجزیه نمی‌پذیرد و یا به‌سبب عرضی نمی‌پذیرد؟ حال گوییم:

نفس به‌واسطهٔ عرضی تجزیه می‌پذیرد، زیرا وقتی که در جسم است، تجزیه را به‌واسطهٔ تجزیهٔ جسم می‌پذیرد، چنانکه گویی: جزء متفکر غیر از جزء حیوانی است و

۱. جمله مضطرب است، متن چنین است: وان ذکرت الی هذاالعالم السفلی انحطت من ذلک العالم الشریف. «م»

۲. از اینجا تا   در جای دیگر از آن کتاب گفته، سخن مصنف قدس‌سره است. «م»

جزء شهوانی آن غیر از جزء غضبی آن است، پس نفس تجزیه را به‌سبب عَرضی (عارض) می‌پذیرد نه به ذات خودش، زیرا وقتی گفتیم نفس تجزیه نمی‌پذیرد، ما این را به قول «مرسَل ذاتی» می‌گوییم، و وقتی گفتیم نفس تجزیه می‌پذیرد، این را به قول «مضاف عَرضی» می‌گوییم، چون وقتی ما طبیعت اجسام را مشاهده می‌کنیم که برای زنده بودن محتاج به نفس‌اند، و جسم محتاج به نفس است تا پخش در تمام اجزایش باشد، این سخن به پایان می‌رسد، درحالی که از او (یعنی سخن معلم) بر می‌آید که نفس را وجودی است که نه بالذات و نه بالعرض تجزیه‌پذیر نیست و آن وجود عقلیش است، و آن را وجودی است که بالعرض ـ به‌واسطهٔ وجود طبیعت ـ تجزیه می‌پذیرد، و روشن است وجودی که تجزیه می‌پذیرد ـ اگرچه بالعرض غیر از وجود عقلی است که اصلاً به ذات خود ـ نه بالذات و نه بالعرض ـ تجزیه نمی‌پذیرد.

در جای دیگر از آن کتاب گفته: عقل وقتی که در عالم عقلی خودش است، چشمش بر اشیائی که پائین‌تر از خودش‌اند، جز ذاتش نمی‌افتد، و وقتی در غیر عالمش باشد [1]، یعنی در عالم حسّی، دیده‌اش گاهی بر اشیاء و گاه دیگر تنها بر ذاتش می‌افتد [2]، و این حالِ کالبد و بدنی می‌گردد که به توسط نفس در آن قرار گرفته است، و چون جدّاً با بدن آمیختگی دارد، دیده‌اش بر اشیا می‌افتد، و چون کمی از آن رهایی پیدا کرد، دیده‌اش فقط بر ذاتش می‌افتد؛ و عقل دگرگون‌پذیر نبوده و از حالی به حال دیگر تمایل پیدا نمی‌کند، ولی تمایل به‌جهتی که گفتیم پیدا می‌کند، اما نفس، وقتی می‌خواهد اشیا را بداند تمایل پیدا می‌کند.... تا پایان این سخن، و غیر این از سخنان شریفش که تصریح و اشاره دارد که نفس را کینونتی پیش از این نشأه و پس از این ـ در عالم عقل ـ می‌باشد، این مطلب با مراجعه و اندیشهٔ در آن برایت آشکار می‌شود.

ناگفته نماند که روش حکمای پیشین پیروی از انبیاست که سخنانشان را ـ به جهت

۱. این سخن معلم صریح است در اینکه کینونت عقل در عالم ابداع عبارت از کینونت پیشین نفس است و کینونت نفس در عالم کون عبارت از کینونت لاحق عقل است، زیرا عقلی که در عالم حسّ است همان نفس است و این همان است که مصنف قدس‌سره بارها بدان تصریح کرده است و بدان، بین قِدم نفس و حدوثش جمع می‌آید، و این همان حقیقتی است که باطل نه از پیش و نه از پس، بدان راه ندارد، و این همان است که ما تنزل و هبوط و سقوط و امثال اینها و مقابلات اینها را بر آن تعبیر و فرود می‌آوریم «سبزواری» ۲. یعنی بر ذات و مقوم وجودی ذاتش، زیرا «ماهو» در مفارقات «لم هو» است. «سبزواری»

حکمت و مصلحتی که می‌بینند و مراعاتش می‌کنند ـ بر رموزات و سهل گوییهایی بنا گذارده‌اند، این به‌جهت مُدارا کردن با خردهای ضعیف و لطف و مهربانی بر آنان است، تا نفوس کج ستمکار و بدفهم، سوء استفاده نکنند؛ بنابراین آنچه در سخنانشان آمده که نفس خطا کرد و از غضب الهی فرار کرد و هبوط نمود، آنان و امثال آن حکما می‌دانند که در عالم قدس تصوّر خطا و یا عصیان و سرکشی نیست و آثار حرکات حادث و پدیده‌های اتفاقی در آنجا رخ نمی‌دهد، بلکه مرادشان از خطای نفس همان چیزی است که بدان اشاره نمودیم، یعنی جهت امکان و حصول نفس از مبدأ، و نقصش که موجب تعلّقش به بدن گردید و یا اینکه بالقوه بوده است، پس جریمهٔ طبیعیش، نقص جوهرش می‌باشد و هبوطش عبارت از صدورش از مفارق ـ به‌واسطهٔ علاقه‌اش به بدن و اینکه عقل بالقوه است ـ می‌باشد، و قوهٔ نظری توان ادراک چنان موجودی را ندارد که شأنش اینکه: پس از در کارگرفتن قوهٔ عملی در افعال حیوانی و نفسانی، از آن صادر گردد، پس نفس به‌واسطهٔ علاقه، روی از پدر مقدسش گردانید، و این علاقه گونه‌ای از گونه‌های وجودش، و فرار از خشم الهی است، و این شوق طبیعی به تدبیر بدن، به‌جهت عشقش به کمال ذاتی خودش است تا از وی این نقص جوهری ـ به‌واسطهٔ کمال وجود جوهری تجردیش ـ زایل گردد [1].

۱. شیخ شبستر در این باره فرماید.

هم ز الله در پیش تو جانی است — که از روح‌القدس در وی نشانی است
اگر یابی خلاص از نفس ناسوت — درآیی در جناب قدس لاهوت
هرآن‌کس کو مجرد چون ملک شد — چو روح‌الله بر چارم فلک شد
بود محبوس طفل شیرخواره — به نزد مادر اندر گاهواره
چو گشت او بالغ و مرد سفر شد — اگر مرد است همراه پدر شد
از آن گفته است عیسی‌گاه اسرا — که آهنگ پدر دارم به بالا
توهم جان پدر سوی پدر شو — بدر رفتند همراهان بدر شو
اگر خواهی که گردی مرغ پرواز — جهان جیفه پیش کرکس انداز
بدو نان ده مر این دنیای غدار — که جز سگ را نشاید داد مردار
نسب چبود مناسب را طلب کن — به حق روآور و ترک نسب کن
به بحر نیستی هر کو فرو شد — «فلا انساب» نقد وقت او شد
ز سوزن نیست الا مایهٔ غم — به جا بگذار چون عیسی بن مریم
به باطن نفس ما چون هست کافر — مشو راضی بدین اسلام ظاهر
زنو هر لحظه ایمان تازه گردان — مسلمان شو مسلمان شو مسلمان
بسی ایمان بود کان کفر زاید — نه کفر است آن کزو ایمان فزاید «م»

همین‌طور از برخی از اشراقیان ایرانی نقل شده که گفته: ظلمت نور را محاصره کرد و مدتی زندانیش کرد، سپس فرشتگان یاری و کمکش کردند و بر اهریمن که همان ظلمت است غالب گشت و ظلمت مغلوب، ولی تا مدتی مشخص وی را مهلت داد؛ ظلمت از نور ـ به‌واسطهٔ تفکر بد ـ حاصل می‌شود، و این پیدا شدن و حاصل گردیدن هم از نفس است، چون از آن‌جهت که عقلِ بالفعل است جوهری نورانی است، چنانکه بر این مطلب اقامهٔ برهان شد؛ و ظلمت عبارت از قوهٔ حیوانی و طبیعی است و محاصره کردنش عبارت از تسلّط قوا است بر آن، و جذب شدنش به عالم پائینی؛ و یاری و کمک فرشتگان عبارت از توفیق قَدَر است به‌سبب هدایت نفس ـ به‌واسطهٔ اشراق عقلی ـ و خارج شدنش به فعلیّت، و مهلت دادن تا مدتی معیّن عبارت از بقای قواست تا هنگام مرگ، و یا قطع علاقه، و تفکّر بد عبارت از التفات و توجه نفس است به امور مادی.

و از احتجاجات و دلایلی که بر بطلان پیش بودن ارواح انسانی بر ابدانشان آورده شده سخن صاحب کتاب حکمت‌الاشراق و کتاب تلویحات است که در کتابش گوید: انوار مدبِّره اگر پیش از بدن باشند گوییم: اگر از آن دسته انواری هستند که در هیچ بدنی تصرف نمی‌کنند، پس مدبّر نیستند و وجودشان معطل و بیکار است، و اگر از آن دسته که تصرف نمی‌کنند نیستند، وقوع وقتی که «کُل»، در آن واقع شوند ضروری است و نور مدبِّری هم باقی نمی‌ماند (و واقع در کل می‌شود).

گویم: در حواشی (بر شرح حکمت‌الاشراق) بر او ایراد گرفته و بخش اول را برگزیدیم، حال گوییم: وجودِ مفارقیِ نفوس غیر از وجود تعلّقی آنها است، و هرکس از حکمای پیشین که قائل است نفوس را وجودی در عالم عقل، پیش از ابدان بوده است، مرادش از آن این نبوده که نفس ـ از آن‌روی که نفس است ـ دارای وجود عقلی است، بلکه مرادش این است که نفس را گونهٔ دیگری از وجود، غیر از وجودی که وی راست ـ یعنی از آن حیث که نفس مدبِّر است ـ می‌باشد، بنابراین از غیرمتصرف بودنشان در ابدان، تعطیل لازم نمی‌آید، آنگاه تعطیل لازم می‌آید که نفس ـ از آن‌روی که نفس است ـ وجود عقلیش غیر متصرف در جسم باشد، بلکه آن از آن‌روی که عقل است، اصلاً با جسم سروکار ندارد، و از آن‌روی که نفس است، از تدبیر و مباشرت از بدن انفکاک ندارد.

ما هم (در اینجا) بخش آخری را برمی‌گزینیم، زیرا واقعی و حقیقی بودن این بخش، موجب آن نمی‌شود که زمانی بیاید که در آن «کُل» واقع گردد و وجود نفس مدبِّری در عالم ـ چنانکه گفته ـ باقی نماند، زیرا اگر مرادش از وقت ـ آنجا که گفته: وقتی که «کُل» در آن واقع گردد ـ وقت محدود معیّنی و از لفظ «کُل» همگان مراد است، این غیر لازم آن چیزی است که گفته، و اگر مرادش از آن هر وقتی و یا اعم و فراگیرتر از آن است و مقصودش از لفظ «کُل» «کُل» افرادی است، اشکالی در آن نیست، برای‌اینکه زمان را اوقات نامتناهی است، پس بنابر تقدیر عدم متناهی بودن نفوس و وجود «کُل» در وقت، جز وجود همگان را در اوقاتی نامتناهی لازم نمی‌آورد، و این ممتنع و محال نیست، نه وجود «کُل» در وقت معیّن، پس لازم غیرمحذور است و محذور، غیر لازم.

سپس گوییم: آن مبدأ عقلی که نفوس از آن پدید آمده و در این عالم پخش شدند از حیث قوا و جهات و حیثیات وجودی نامتناهی است، هرگاه که نفوس از آن مبدأ انفصال و جدایی پیدا کردند، در وی قوهٔ نامتناهی، همان‌طور که بوده بر حال خودش باقی مانده نه نابود می‌شود و نه پایان می‌پذیرد، چون آن از مبدأ کُل پدید آمده است، و وجود نفوس نامتناهی در عالم عقلی، به‌گونهٔ کثرت عددی نیستند و دارای ترتیب ذاتی و یا وضعی هم نمی‌باشند تا تردید و اشکالی که در یک یک آنها گفته وارد آید، در این‌صورت آنچه گفته لازم می‌آید که: وقتی خواهد آمد که در آن‌وقت، یکی از نفوس باقی نماند.

نکند از آنچه بیان داشتیم توهم کنی که وجود نفوس در مبدأ عقلی، وجود چیزی در چیزی، مانند وجود صور نامتناهی در مبدأ قابلی ـ یعنی هیولای نخستین ـ می‌باشد!! زیرا وجود چیزی در فاعل، مانند وجودش در قابل نیست، برای‌اینکه وجودش در فاعل، از حیث تحصیل شدیدتر و از جهت فعلیت، تمام‌تر از وجودش نزد خودش می‌باشد، و وجودش در قابل، ناقص‌تر و پست‌تر از وجودش در نفس خودش و به‌حسب ماهیتش می‌باشد، چون وجودش در قابلِ مستعد به قوه‌ای است که شبیه به عدم است، و وجودش نزد نفس خودش هم هست و هم نیست، و وی را در فاعل، وجودِ به وجوب است، و وجود نفوس نزد مبدأ عقلی و پدر مقدسش، وجود شریف مبسوط غیر متجزی و غیر متفرق است، و درک این نیاز به بَر شدن بصیرت قلبی است

از مرز علم یقین به مرز عین‌الیقین.

اگر گویی: اینکه گفتی قول به انقلابِ حقیقت است و این امر ممتنع و محال می‌باشد.

گویم: این مربوط به انقلاب حقیقت نیست، زیرا انقلاب چیزی عبارت از این است که ماهیت چیزی ـ از آن حیث که نه معدوم است و نه موجود ـ به ماهیت چیزی دیگر به‌حسب معنی و مفهوم انقلاب پیدا کند، و این ممتنع و محال است [1] ،چون ماهیت از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم، جز خودش نیست، و همین‌طور ممتنع است که وجود ماهیت به‌وجود ماهیت دیگری ـ بدون مادهٔ مشترک که صور را به‌حسب انفعالاتی که بر آن وارد می‌شود تبدیل می‌کند ـ انقلاب پیدا کند و یا حقیقت بسیطی به حقیقت بسیط دیگری انقلاب پیدا نماید؛ اما اشتداد وجود در کمالیّت خود است و استکمال صورت جوهری در نفس خویش، تا متقوِّم به اوصاف ذاتی دیگری ـ غیر از آنچه که نخست بود ـ گردد و این، ممتنع و محال نمی‌باشد، زیرا وجود بر ماهیت تقدم و پیشی دارد، آن اصل است و ماهیات تابع آن.

آیا نمی‌نگری! صور طبیعی تکامل و اشتداد پیدا می‌کنند تا آنکه از مادّه تجرد می‌یابند و انقلاب به‌صورتی عقلی که موجود در عالم اعلایِ عقلی ـ به صفت وحدت و تجرّد ـ است می‌یابند؟ نفوس هم همین‌گونه‌اند ـ ولی برعکس این ـ یعنی در عالم عقل یک‌چیز و یک جوهر مبسوط (بسیط) و متحد عقلی بوده و سپس تکثّر پیدا کرده و در این عالم فرودآمدند و به‌سبب ضعف و سستی تجوهرشان، چنگ به‌دامن ابدان طبیعی زده و تشبّث به کالبدهای جسمانی پیدا نمودند و در منازل پست پائینی سُکنا گزیدند، پس در این دو امر، انقلاب در حقیقت چیزی ـ به‌گونهٔ محال ـ نمی‌باشد، زیرا اشیاء نوعی و مفهومات محدود را ـ مانند انسان و فلک و زمین و آب و غیراینها ـ گونه‌های مختلفی از وجود و اطواری از کون است که بعضیشان طبیعی و بعضیشان نفسی و بعضی دیگرشان عقلی و برخیشان الهیِ اسمائی می‌باشند.

۱. مغالطه از اشتباه وجود حقیقی به مفهوم پیدا شده، سپس اشتباه اصلِ محفوظ در مراتب حقیقی بدان، در اشتداد ثبات این اصل از فاعل است و مادّة المواد از قابل، و اتصال در نفس حرکت مصحح است که گفته شود: این همان است ـ بدون انقلاب محال و ممتنع ـ. «سبزواری»

زیرا وقتی زمین و یا آسمان را تعقّل و یا تخیّل کرده، در عقلت آسمانی عقلی و در خیالت آسمانی خیالی حصول پیدا می‌کند، هریک از دوصورت به حقیقت آسمان‌اند نه به مجاز، چنانکه آنکه بیرون از تو است هم آسمان است، بلکه دوصورت اولی به آسمان بودن سزاوارتر از آسمانی است که در خارج می‌باشد [1]، زیرا آسمانی که در خارج است اندوده و پوشیده به پوشش‌های فراوان، و اموری خارج از ذاتشان، و اَعدام و ظلمات و اموری زائل و روان و متجدد و نو شونده می‌باشند؛ و حال در هر نوعی از انواع طبیعی نیز این‌گونه است، پس همگی در قضای پیشین الهی به‌گونهٔ مقدس عقلی می‌باشند، پس چه مفسده و اشکالی دارد نفوسی را که صور بعضی از انواع طبیعی‌اند ـ به‌گونه‌ای دیگر ـ کینونتی در عالم عقلی باشد؟

آن‌کس که پندارد یک معنیِ موجودِ به وجودات متعدّد و از حیث نشآت مخالف هم، موجب انقلاب ماهیت و بطلان حقیقت می‌شود، نزد او علم به حقیقت یک شئی از اشیاء هم ممتنع و محال خواهد بود، زیرا علم به اشیاء غایب (یعنی موجود در مادّه) عبارت از صورت آنها است که مطابق آنها در نزد عالِم است، و این صورت شئی گاهی عقلی است و گاه دیگر خیالی و دیگرگاه حسّی ـ به‌حسب درجات قوهٔ عالِم بدان ـ می‌باشد.

پس عالِم وقتی عقل بسیط باشد، علمش به اشیاء، صورت بسیط عقلی است که با اعداد و بلکه انواع بسیاری در خارج مطابقت دارد، و این اعداد با اینکه از حیث مواد خارجی متکثّراند و از جهت هویات طبیعی مختلف، بر آنها یک معنی نوعی که متحد با ایشان است حمل می‌شود ـ البته اگر آن معنی مرسل و بدون شرط و قید از وحدت و یا کثرت عددی اخذ و اعتبار شود ـ.

و همین‌طور اگر عالِم قوهٔ خیالی ـ مانند افراد نفسانی که در عالم اشباح و امثال موجوداند ـ باشد، صورت علمی آنها صورت متخیَّل، مطابق با صورت محسوس در حسّ و یا موجود در مادّه ـ به‌حسب ماهیت و حدّ ـ و مخالف آنها در نشأهٔ وجود و هویت می‌باشد، و قیاس در غیر آنچه گفتیم ـ از مواطن ادراکی ـ همین‌گونه است.

۱. پس صور مادی، سایه‌های صور ذهنی‌اند، برعکس آنچه مشهور است، و بیان امام اشاره بدین دارد که فرمود: و فیک انطوی العلم الاکبر. «سبزواری»

پس دانسته شد که یک حقیقت را نشآتی وجودی است که بعضیشان از حیث تجرد شدیدتر و از جهت بلندی بیشتر و برتر از تکثّر و انقسام، و از وقوع در حرکات و موادِ اجسام می‌باشند، و چون جایز باشد که یک صورتِ عقلیِ در غایتِ تجرّد، صورتی مطابق با اعداد بسیاری از صور جسمانی باشد به‌طوری که با آنها متّحد گردد، جایز خواهد بود که یک‌صورت عقلی که به نام روح‌القدس نامیده می‌شود، صورتی مطابق با نفوس بسیار انسانی، که هویّتش هویّت تمام آن هویات نفسانی است باشد.

آنچه از فیثاغورث نقل شده که گفته: ذاتی روحانی معارف را به من القا می‌کرد، گفتم: کیستی؟ گفت: من طبع تامّ توام؛ مؤیّد این مطلب است؛ توهم ای دوست من! اگر برایت بَر شدن به طبقات وجودت میسّر گردد، هویات متعدّد را که از حیث وجود باهم تخالف دارند خواهی مشاهده کرد که هریک از آنها تمام هویّت تواند ـ بدون اینکه چیزی از تو مفقود گردد ـ و به هریک از آنها اشاره به «اَنا ـ من» [1] می‌کنی، و این همان است که در مَثَل مشهور آمده: تو منی پس من کیم؟

دلیل دیگری که در کتاب حکمت‌الاشراق بیان داشته اینکه گفته: چون بی‌نهایتی حوادث و پدیده‌ها و محال بودن انتقال به ناسوت را دانستی، پس اگر نفوس غیرحادث بودند باید نامتناهی باشند، در این‌صورت درخواست جهات نامتناهی در مفارقات را دارد و این محال است.

گویم: ما اشاره کردیم که: وجود نفوس در عالم عقل، مانند وجودشان در عالم حسّ، متکثّر و دارای ترتیب زمانی و یا وضعی و یا غیراینها نمی‌باشد، و لازم می‌آید نفوس نامتناهی در این عالم دارای صورت عقلی باشند که بدان (صورت عقلی)، نحوه و گونهٔ وجود عقلیشان باشد و آن‌صورت دارای قوه‌ای نامتناهی در تأثیر و فعل ـ یعنی به‌حسب شدت ـ باشد، و فرق بین نامتناهی و متناهی در عِدت و یا مدّت گفته آمد، و این محال نیست، بلکه محال، تحقق جهات نامتناهی در مبادی عقلی، به‌حسب

۱. چنانکه پیش از بَر شدن به بدن اشاره به من می‌کردی، چون فانی در آن بودی، اکنون فانی در باطنیات ذاتت گردیدی، پس آنچه من بود او گردید و آنچه او بود من گردید، و مثل مشهور آنکه: فردی کدویی بر پایش بست تا گُم نشود، در ازدحام مردمان گم شد و خوابید. دیگری کدو را باز کرد و بر پای خودش بست و کنارش خوابید، چون بیدار شد و کدو را در پایش ندید به دیگری گفت: تو منی، پس من کیم؟ در این‌باره عارفی گفته:

گر جمله تویی پس این جهان چیست؟ ور هیچ نیم پس این فغان چیست؟ «سبزواری»

کثرت و عدّت و حیثیت امکان است، زیرا جهات خیر و وجوب از حیث شدت نامتناهی است، و جهات نقص و امکان از جهت شدت متناهی است، و همین‌طور عِدّت، مگر بالقوه در اوقات و ادوار مختلف ـ چنانکه حکما آن را می‌دانند ـ .

شگفت از این شیخ (اشراق) ـ قدس‌سره ـ که قائل است هر نوعِ جسمانی را نوری مدبِّر در عالم مفارقات است و اینکه: نفوس بشری را نوری مدبِّرِ عقلی است؛ و نیز قایل است که نفوس، با قیاس به نور مفارق، انواری ضعیف‌اند و آنها (نفوس) نسبت بدو (نور مفارق) مانند اشعه و تابش‌اند ـ با قیاس به نور خورشید، و اینکه نور، تمامش از یک سنخ و یک‌نوع بسیط است و اختلافی در افرادش جز به‌واسطهٔ کمال و نقص نمی‌باشد، و چون نسبت نفوس به مبدأ عقلیشان این نسبت است، لازم می‌آید که وجود این مبدأ عقلی، تمام وجودات این نفوس باشد و نورش، کمالِ این انوار.

حاصل این بحث اینکه: وجودِ نفوسِ مجرّدِ از تعلّقات ابدان در عالَم مفارقات، عبارت از اتحادشان با جوهرِ عقلیِ فعالشان می‌باشد، چنانکه وجودشان در عالم اجسام عبارت از تکثّر و تعدّدشان از حیث افراد و یا ابعاض می‌باشد، به‌طوری که جزء نفس که تعلّق به عضو قلب دارد، غیر از جزئی است که تعلّق به مغز و غیر این از اعضا دارد، همچنان که جزء فکریش غیر جزء شهویش می‌باشد و جزء شهویش غیر از جزء غضبش است، جز آنکه این تجزیه ـ به‌گونه‌ای دیگر ـ غیر آن تجزیه است.

نفس را انواع گوناگون تشریح و تفصیل است که آن را کاملان می‌دانند، و آن غیر تشریح بدن و اعضا است که پزشکان و تشریح کنندگان گفته‌اند؛ همین‌طور وجودش در عالم برزخِ متوسط بین دو عالَم عقلی و حسّی دارای تشریح و تفصیل ـ به‌گونه‌ای دیگر ـ است، و وجودش در آنجا عبارت است از وجودِ جوهرِ مثالیِ ادراکیِ مجرّدِ از اجسامِ حسّی ـ نه خیالی ـ جز آنکه آن وجود نیز عین حیات و ادراک است، و دانستی که خیال در نزد ما، جوهری است که مجرّد از مغز و دیگر اجسام طبیعی است و آن حَیَوانِ تامِّ متشخصِ سائح (گردش‌کننده) و سایر (راه‌رونده) در سرای حیوان (حیات) و نشأهٔ جنان و سرای بهشت جاودان است.

هشداری آگاهی بخش

بدان که شارح کتاب حکمت‌الاشراق ـ علامه قطب‌الدین شیرازی ـ این دلایل گفته شده از جانب این شیخ (اشراق) ـ قدس‌سره ـ را در نفی قِدم نفوس و پیش بودنشان بر ابدان سُست شمرده و بدانها نسبت اقناعی (خشنود ساختن) داده و گفته: تمامش مبتنی بر ابطال تناسخ [1] است، و پنداشته که قول به تناسخ قولی قوی است؛ بلکه درست همان‌گونه است که حکمای بزرگ پیشین چون افلاطون و جز او بدان قائلند، و ما هم با اینکه قائل به بطلان تناسخیم، برهانی لطیف بر محال بودن و فساد و تباهیش به ما الهام شد و سخن افلاطون و پیشینیان را بر غیر آنچه آنان فهمیده و حمل نموده‌اند حمل کردیم، و آن را توجیهی غیر آن توجیهی که ایشان نمودند کردیم، چنانکه بیانش به زودی برایت در مباحث نفی تناسخ خواهد آمد؛ و ما وجوه خِلل و فساد را در مباحث این شیخ دانشمند در حواشی (بر کتاب حکمت‌الاشراق شیخ اشراق) بیان داشتیم و بیانش تا اینجا کشید و به درازا انجامید، حال اگر آنها را خواهانی به حواشی مراجعه کن!

شیخ اشراق پس از آن گفته: افلاطون قائل به قدم نفوس است، این سخن درستی است که باطل نه از پیش و نه از پس آن نخواهد آمد، چون رسول خدا صلی‌الله علیه و آله فرمود: خلق‌الله الارواح قبل الاجساد بالفی عام، یعنی: خداوند ارواح را به دوهزار سال پیش از اجساد آفرید؛ الارواح جنود مجندة.... الحدیث، یعنی: ارواح در آن عالم جوخه جوخه بودند.... تا پایان حدیث (که در همین کتاب گفته آمد) رسول خدا ارواح رامقیّد به دوهزار سال ـ برای نزدیک شدن به فهم مردمان ـ فرمود وگرنه قبل بودن نفس بر بدن، دارای مقدار و حدّ و اندازه نیست، بلکه آن به‌واسطهٔ قِدم و حدوثش نامتناهی است؛ پایان سخن او.

۱. بدان که کینونت پیشین نفوس بر سه وجه متصوَّر است: نخست کینونت علمی و قلمی و لوحی ـ در زنجیرهٔ طولی نزولی ـ و این درست است، دوم کینونت عقلی در زنجیرهٔ عرضی برای عقول بالفعل و نیکان، چنانکه امیر مؤمنان علی علیه‌السلام فرمود: من با تمام انبیا در باطن بودم و با خاتم انبیا در ظاهر، و فرمود: من راکرّات و رجعاتی است، رازش اینکه: تشخصش به عقل فعالِ واحد شخصی می‌باشد، و این نیز متین و استوار و درست است و بازگشتش به زنجیرهٔ طولی ـ به حسب مقام عقول صعودی ـ می‌باشد؛ سوم کینونت نفسی ـ بر تناسخ ـ است و این از اصلش در زنجیرهٔ عرضی زمانی باطل است. **«سبزواری»**

گویم: اگر مراد افلاطون از قِدم نفس، قدمش، از آن‌روی که نفوس متکثّراند ـ چنانکه پنداشته ـ می‌باشد؟ از این امر محالاتی قوی لازم می‌آید، از آن‌جمله: تعطیل نفوس، مدتی نامتناهی از تصرفشان در بدن و تدبیر کردنشان، و دانستی که اضافهٔ نفسی مانند اضافهٔ پدر و پسر بودن، عارضی نیست، و مانند اضافهٔ ناخدا به کشتی، و اضافهٔ صاحب منزل به منزل نیست تا جایز باشد که زایل شود و چون این اضافه نفسی بازگردد، شخص به حال خودش باشد، بلکه نفسی مانند مادّی و صوری و غیراینها از حقایق لازم الاضافاتی هستند که گونه و شکل وجود خاصشان، اضافه را لازم می‌آورد، مانند مُبدِعیّت و الهیّت مر صانع عالم را که ذاتش به ذات خود موصوف بدانها است؛ پس نفس مادام که نفس است، دارای وجود تعلّقی است، و چون در وجودش استکمال پیدا کرد و عقل مفارقی گردید، گونه و شکل وجودش تبدیل پیدا می‌کند و وجودش وجودی اخروی گشته و به‌سوی اهل خود ـ مسرور و شادمان ـ بازمی‌گردد؛ پس اگر وجود نفسیش قدیم فرض شود، به ضرورت تعطیل لازم می‌آید و تعطیل، محال است.

از آن‌جمله: لزوم کثرت در افراد یک‌نوع ـ بدون مادّهٔ قابل انفعال و ممیزاتی عَرضی ـ لازم می‌آید و این محال است.

از آن‌جمله: وجود جهات نامتناهیِ بالفعل در مبدأ عقلی لازم می‌آید که بدان، وحدت مبدأ اعلا رخنه می‌یابد، و غیر اینها از محالاتی که لازمِ قول به نامتناهی بودن نفوس مفارق در ازل می‌باشد، و قول به متناهی بودن نفوس قدیم، تناسخ و بسیاری از مفاسدی را که گفته شد لازم می‌آورد.

خلاصه آنکه: نسبت قول به قدم نفوس ـ از آن‌روی که نفوس‌اند ـ به این بزرگوار (افلاطون) و غیر او از بزرگان حکمای پیشین تهمت و دروغ است، زیرا آنان قائل به حدوث این عالم و تجدّد طبیعت و زوال و نابودی آن و سیلان تمام اجسام و زوال و اضمحلال آنها ـ همان‌گونه که راه و بیانش را آشکار ساختیم و سخنان ایشان را در این‌باره نقل کردیم ـ می‌باشند؛ و اگر مرادش از آن (قدم نفوس) این است که آنها را نشأه‌ای عقلی است که بر نشأهٔ تعلّقی آن پیشی دارد، از این سخن قدم نفوس ـ از آن‌روی که نفوس‌اند ـ و تناسخ ارواح و تردّدشان در ابدان لازم نمی‌آید، چون این دو امر (قدم نفوس و تناسخشان) همان‌گونه که گفته آمد باطل است؛ به‌اضافه که آیات و اخبار دلالت بر پیش

بودن نفوس بر ابدان دارند، پس باید بر آنچه ما حمل کردیم حمل شود.

سپس گفته: افلاطون بر این (قِدم نفوس) تمسّک جسته که: علّت وجود نفس اگر به‌تمامی (یعنی کامل) پیش از بدنی که صلاحیت تدبیرش را دارد موجود بوده است، در این‌صورت پیش از آن (بدن) ـ به‌جهت محال بودن تخلّف معلول از علّت تامّ ـ پدید آمده است، و اگر به تمامی موجود نبوده بلکه بدان (بدن) تمامی می‌یابد، وجودش موقوف بر آن است، چون بنابراین تقدیر، یا جزء علّت وجودش و یا شرط آن می‌باشد، ولی (نفس) بر آن نمی‌ایستد وگرنه بطلانش با بطلان بدن لازم می‌آمد، ولی با بطلان بدن باطل نمی‌گردد، چون برهان بر این مطلب قائم است که بقایش به‌واسطهٔ بقای علّت فیض بخشش می‌باشد، و حاضر بودنش اینکه نفس، منطبع در جسم نیست، بلکه بدان، دارای آلت می‌شود، و چون جسم به‌واسطهٔ مرگ، از صلاحیت اینکه آلت نفس باشد بیرون می‌رود، بیرون رفتنش از آن، جوهرش را زیانی نمی‌رساند، بلکه پیوسته به‌واسطهٔ بقای عقلی که وی را وجود می‌بخشد ـ و تغییرش محال است تا چه رسد به عدم ـ باقی است، و چون این‌گونه است، وجودش پیش از بدنی که صلاحیت تدبیرش را دارد لازم و واجب می‌شود، بنابراین بدن، شرط وجودش نمی‌باشد، بلکه برای تصرفش در آن است، پس بدن مانند فتیله‌ای است که آمادهٔ شعله‌ور شدن از آتشی بزرگ می‌باشد که نفس بدان، به‌سبب خاصیّت جذب می‌شود و یا بدان به او جذب می‌گردد ـ مانند مغناطیس و آهن ـ و شرط جذب مغناطیس مر آهن را این نیست که باهم موجود باشند؛ پایان سخن او.

گویم: ما به‌زودی چگونگی حدوث نفس و تعلّقش به بدن را بیان می‌داریم، و آنچه از اشکال که گفته، به‌زودی بر حلّ آن آگاهی خواهی یافت، و آن احتجاج و استدلال بر قِدم هر بسیط حقیقی است و از آن، قِدم مفارق، و همین‌طور نفوس، به‌حسب وجود بسیط عقلیشان که صورتی از صور علم الهی و شأنی از شئون اویند لازم می‌آید؛ و دانستی که وجود نفس و نفسیت آن یک چیزاند، و آن به‌حسب این وجود، صورت مضاف به بدن است و متصرف در آن، نه اینکه اضافه‌اش بدان و تصرفش در آن از عوارض لاحقی است که پس از وجودش می‌باشند، یعنی زائل شده و بازمی‌گردند، مانند اضافه‌ای که پنداشته بین مغناطیس و آهن است، پس آن چیزی که موجب

نیازش به بدن می‌شود همان وجود تعلّقیش و جهت نفسیّتش و تصرّفش در آن و استکمالش بدان است، و این‌گونه از وجود، ذاتی وی است و حادث به حدوث بدن است، همان‌طور که به حدوث بدن حادث می‌شود، با بطلان آن هم باطل می‌گردد، یعنی نفس ـ از آن‌روی که نفسِ دارای طبیعت بدنی است ـ باطل می‌گردد و به‌واسطهٔ جوهرش انقلاب به‌گونه و شکل دیگری از وجود ـ به‌حسب استکمالات جوهریش که رو به‌سوی غایات دارد ـ پیدا می‌نماید، و فنای شئی به غایات ذاتی خود و مبدئش، برای آن برتر و سزاوارتر است [۱]؛ و اینکه گفته: وگرنه با بطلان آن بطلان این لازم می‌آید؛ مسلّم و درست است؛ و اینکه گفته: ولی برهان بر این مطلب قائم است که بقایش به‌واسطهٔ بقای علّت فیض بخشش می‌باشد.... اگر مرادش از آن بقای نفس ـ از آن‌روی که نفس معین و مشخصی است ـ می‌باشد، در این‌صورت چیزی از براهینی که ما یافته‌ایم دلالت، جز بر موجود بسیطِ حقیقی که امکان ابطالش نیست ندارد؛ اما نفس ـ از آن‌روی که نفس است ـ و همین‌طور هر صورت و طبیعت مادّیِ محصّل جسم، دارای هویت بسیط نیستند (یعنی بسیط حقیقی نمی‌باشند).

اگر کسی گوید: از آنچه گفتی لازم می‌آید هر نفسی که در وجودش به مقام عقل بسیط نرسیده، با هلاک بدن و نابودیش، هلاک و نابود می‌گردد، پس بنابر آنچه گفتی نفوس، پس از بدنهاشان ـ جز اندک و نادر ـ باقی نمی‌مانند.

گویم: نفوس را پس از این نشأهٔ طبیعی دو نشأهٔ دیگر است: یکی نشأهٔ حیوانی که متوسط بین عقل و طبیعت است و دیگری نشأهٔ عقلی، اوّلی برای متوسطان و ناقصان است و دیگری خاص کاملان و مقربان می‌باشد.

روشن ساختن و استواری بخشیدن

آنجا که گفته: بنابراین بدن، شرط وجود آن (نفس) نیست بلکه شرط برای تصرفش

۱. چنانکه فرموده‌اند:

از وجودم می‌گریزم در عدم — در عدم من شاهم و صاحب عَلَم

در دعا آمده: یا من خلق الاشیاء من العدم. «سبزواری»

مولانا فرماید.

پس عدم گردم، عدم چون ارغنون — گویدم انا الیه راجعون «م»

در آن است... تا پایان سخنش؛ بدان این سخن کسی است که بین تصرف ذاتی طبیعی و بین تصرف صناعی عرضی فرق می‌گذارد و در این اشکالی که بیان داشتیم واقع می‌افتد، یعنی بین اخذ آنچه بالذات است، به‌جای آنچه بالعرض می‌باشد، و این بدان‌جهت است که حقیقت نفس و ماهیتش آن‌گونه که تصورش را کرده نیست که در نفس خود برای خودش وجود تامّی داشته و پس از وجود تمامی که بدان اختصاص داشته عارض وی گردید تا در جسمی از اجسام تصرف کرده و تدبیرش نماید و حرکت و رشد و کمال بخشدش و او را بخوراند و بنوشاند، مانند کسی که در ساختمانی تصرف می‌کند و یا درختی را می‌کارد و کمر به تکمیل و تعمیرش می‌بندد و با وارد کردن اجسام دیگری مانند خاک و آب بدان، آن را به کمال می‌رساند؛ آن نیز استکمال می‌یابد، تکمیل و استکمالی عرضی که خارج از هویت ذاتش می‌باشند؛ دریغا!! نفس مادام که نفس است دارای وجودِ ذاتیِ تعلّقی است، و در این وجود ذاتی نیازمند به بدن است و به‌حسب بعضی از قوای حسّی و طبیعیش بدان تقوّم، و به نوعی از تعلّق بوی تعلّق دارد.

خلاصه آنکه تصرف نفس در بدن، تصرف ذاتی است و آن‌گونه و شکلی از موجودیّتِ نفس است، چنانکه تکمیل صورت مادّه، تعلّق ذاتی بدان است و آن، گونه‌ای از وجود وی می‌باشد؛ و چنانکه حلول عَرَض ـ مانند سفیدی در جسم ـ گونه‌ای از وجود آن است، و از این امر لازم نمی‌آید که نفس و صورت و عَرَض، تحت مقولهٔ مضاف واقع باشند ـ چنانکه پیش از این دانستی ـ پس زایل شدن تصرف نفس در بدن، به‌عینه زوال وجودش در نفس خودش می‌باشد و یا برابر با آن است، جز آنکه به مقامی می‌رسد که وجودش به‌عینه به‌واسطهٔ ذات خودش و یا عقل مفارقش به‌وجود آن (نفس) دگرگونی پیدا می‌کند، در آن‌صورت نفس نیست، بلکه چیزی است که از حیث وجود، ارفع و بالاتر از آن است، همچنان که پیش از رسیدن به‌صورت طبیعی ـ که کمال اوّل برای جسم طبیعی به‌مقام نفسی است ـ چیزی بود که از حیث وجود، پست‌تر و از جهت مرتبه پائین‌تر از نفس بود.

اما آنچه را که برخی از فاضلان در محال بودن تقدم نفس بر بدن بیان داشته‌اند که اگر بر بدن پیشی داشت باید یک‌چیز هم مفارق باشد و هم آمیختهٔ با مادّه، و محال

است که یک‌چیز هم مفارق باشد و هم آمیخته، پس تقدم و پیش بودن نفس بر بدن محال است؛ (مصنف گوید: این سخن) بر این وجه نادرست است، نه از آن‌جهت که گروهی از دانشمندان از جمله شیخ مقتول (شیخ‌اشراق) در کتاب مشارع و کتاب مطارحات بیان داشته که: نفس آمیختهٔ با مادّه نیست؛ پس این سخن دربارهٔ او جاری نمی‌شود، بلکه این بر صور و اعراض متوجه می‌گردد؛ و بر آن وجهی هم که گفته‌اند: آمیزش و مخالطت جز به‌واسطهٔ علاقه و وابستگی بدنی نمی‌باشد نیست؛ پس از آنچه قائل گفته چیزی لازم نمی‌آید جز آنکه یک‌چیز هم مجرّد و رهای از علاقه و وابستگی باشد و هم دارای علاقه، و این بر این وجه ممتنع و محال است، اگر تجرّد و علاقه باهم واقع شدند، پس اجتماعشان محال است، اما علاقه در وقتی و تجرّد در وقت دیگر، این غیر محال است و بلکه واقع است، چنانکه نفس را پیش از مرگ و پس از آن است.

اما بطلان اولی: دانستی که نفس را در آغاز حدوثش صورتی مادّی است و سپس مجرّد می‌گردد، پس ثابت شد که یک‌چیز هم آمیخته و هم مفارق است، پس عکس آن هم جایز است؛ اما بطلان دومی: زیرا نفسیّت نفس و علاقه‌اش به بدن، این علاقه برایش امری ذاتی است و آن بالذات، گونه و شکلی از انحاء وجود شئی است، از این‌روی جوهر را به اقسامی چند تقسیم کرده‌اند که آنها انواع محصَّلِ مقولهٔ جوهراند، و از این انواع، نفس را نوعی بر شمرده‌اند که قسیم [1] عقل می‌باشد؛ پس دانسته شد که نفس، ذاتی شخصی و تامّ، که ذاتش مفارق بوده و پس از آن تعلّق به بدن عارضش گردیده ـ مانند تعلّق صاحب دکّان به دکّانش به‌سبب اضافه و نسبتی زائد بر آن ـ نمی‌باشد.

حلّ و تحقیق این مسأله همان‌گونه است که گفتیم، یعنی: مفارق از مادّه و آمیخته بودن چیزی با آن، تنها در آنچه که گونه و شکلهای وجودات و نشآتش تبدیل نمی‌پذیرد محال است، بنابراین نفس را پیش از تعلّق به بدن، دارای گونه‌ای از وجود است و با تعلّق، گونه‌ای دیگر، و پس از تعلّق شکل دیگری از وجود را داراست، و بین این وجودات سه‌گانه مباینت و جُدایی تامّ نیست، چون بینشان علّیت و معلولیّت می‌باشد،

۱. قسیم در لغت به‌معنی شریک و انباز و پاره‌ای از یک‌چیز و قسمت شده و قسمت کننده آمده است. «م»

و وجود علّت، مغایر وجود معلول نمی‌باشد، مگر به کمال و نقص، و وجودش مغایر وجود آن (علّت) جز به‌سبب نقص و کمال نمی‌باشد؛ در این سخن اندیشه نما!

خلاصه آنکه نفس انسانی را نشآتی است که بعضیشان پیش‌اند و بعضیشان پس، نشآت پیشین انسانیّت، مانند حیوانیّت و نباتیّت و جمادیّت و طبیعت عنصری، و نشآت پسین، مانند عقل منفعل و پس از آن عقل بالفعل و بعد از آن عقل فعال و آنچه فوق عقل فعال است می‌باشد.

نقل سخن برای استواری بخشیدن مطلب

برخی از فاضلان بر قِدم نفس بدین سخن چنگ‌زده‌اند که اگر نفس حادث باشد، نیازمند به علّتی است که وجودش را وجوب و لزوم بخشد، و این علّت یا پیش از حدوث نفس موجود بوده و یا اینکه موجود نبوده است؛ اوّلی اقتضای این را دارد که نفس، پیش از وجودش موجود باشد، به‌جهت محال بودن تخلّف معلول از علّت تامّش، و این محال است؛ و دومی خالی از این نیست که آن علّت یا بسیط است و یا مرکب؛ جایز نیست که بسیط باشد، وگرنه از آن حیث که حادث است نیاز به علّت حادث دیگری دارد، و از آن حیث که بسیط است نیاز بدان داشت که علّتش بسیط باشد.

اما اوّلی: زیرا اگر حادث را علّتی حادث نبود، یا باید اصلاً نیازمند به هیچ علّتی نباشد، و بطلان این روشن است، و یا اینکه نیازمند به علّتی دائم باشد، در این‌صورت وجودش در بعضی از حالات، غیر از بعضی دیگر می‌باشد و این ترجیح دادن بدون ترجیح دهنده است و بطلان این نیز روشن است.

اما دومی: زیرا اگر بسیط را علّتی مرکّب باشد، اگر هریک از اجزایش به‌واسطهٔ تأثیر در آن (بسیط) مستقل باشد، استناد معلول (بودن) به بقیه امکان‌پذیر نیست، زیرا اگر او (جزء مرکب) را تأثیر در یک معلول باشد و بقیه را در معلول‌های دیگر تأثیر باشد، معلول مرکب خواهد بود، و اگر هیچ‌یک از اجزای آن را تأثیر در آن (بسیط) نباشد، اگر هنگام اجتماع، امری زائد او را حاصل نیاید، این همان علّت است، پس اگر عدمی باشد، به تأثیر بخشی در وجود مستقل نمی‌باشد، و اگر وجودی باشد، در صدورش از

مرکب ـ اگر بسیط باشد ـ و در صدورش از بسیط ـ اگر مرکب باشد ـ تسلسل لازم می‌آید، و اگر (امری زائد) حاصل نیاید، همان‌طور مانند پیش از اجتماع باقی خواهد ماند، پس «کُل» مؤثر نخواهد بود، درحالی که مؤثر و اثر بخش فرض شده بودو این خلف (خلاف فرض) است، و جایز نیست این علّت، مرکب باشد، چون پیش از این گفته آمد: هر چه که علّت تامّش مرکب باشد، مرکب خواهد بود، ولی محال است نفس، مرکب باشد، همین‌طور علّتش هم مرکب نخواهد بود؛ پایان سخن او.

علامهٔ شیرازی (شارح کتاب حکمت‌الاشراق) بر او اشکال کرده و گفته: پوشیده نماند که سخن او مبنی بر امتناع صدور بسیط از مرکب است، و این را در پایان علم منطق ـ در بیان قاعده‌ای ـ دانستی که: شئی بسیط را جایز است که علّتِ مرکب داشته باشد.

گویم: پیش از این بیانمان را بر این قاعده، و تمام پاسخ‌هایی را که او و غیر او داده‌اند، و گشودن گره‌هایی که در جواز این قاعده و تصحیحش ـ از نقض اجمالی بر دلیل فساد آن و مناقضه و معارضه در مباحث علّت و معلول ـ زده بودند، از این کتاب دانستی، اگر خواهانی بازگرد و در آنها نظرافکن تا درستی و صحت این امر برایت آشکار شود که: امکان ندارد معلول بسیط را علّتی مرکب باشد، با این‌همه از این امر، قِدم نفس ـ از آن‌روی که نفس است ـ لازم نمی‌آید، چون بسیط حقیقی نیست، و همین‌طور آنچه در زمان و حرکت ـ مانند طبایع صوری و غیر آن ـ پدید می‌آید (غیر بسیط اند) خداوند صاحب بخشش و دهش است و بس.

۴
فصل
در اینکه نفس با تباه شدن بدن تباه نمی‌گردد

حکما بر این امر ـ چنانکه ابن‌سینا و غیر او بیان داشته‌اند ـ استدلال کرده‌اند که: حدوث نفس هنگام حدوث بدن لازم و واجب می‌شود؛ پس خالی از این نیست که هردو در وجود، یا باهم‌اند و یا یکی بر دیگری پیشی دارد؛ اگر هردو باهم باشند، خالی از این نیست که یا در ماهیت باهم‌اند و یا اینکه در ماهیت باهم نیستند، اولی باطل

است، زیرا باید نفس و بدن دو مضافِ به‌هم باشند، درحالی که هردو، دو جوهراند و این خلف (خلاف فرض) است، و اگر باهم بودن و معیّت، فقط در وجود باشد، بدون اینکه یکی از آنها را نیازی به دیگری باشد، در این‌صورت عدم هریک از آن‌دو، موجب عدم آن معیّت بر ایشان می‌شود و موجب عدم دیگری نمی‌شود؛ و یا اینکه یکی از آن‌دو را در وجود، به دیگری نیاز است، پس خالی از این نیست که متقدم در وجود یا نفس است و یا بدن، اگر نفس است، این تقدم یا زمانی است و یا ذاتی؛ اوّلی باطل است، چون ثابت شده که نفس، پیش از بدن موجود نبوده است؛ دومی هم باطل است، زیرا هر موجودی که وجودش معلول چیزی است، عدمش هم معلول عدم آن چیز است، برای‌اینکه اگر آن معلول ـ با بقای علّت ـ منعدم گردد، علّت، کافی در ایجابش نبوده پس علّت، علّت نمی‌باشد بلکه جزئی از علّت است و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد.

بنابراین اگر بدن، معلولِ نفس باشد، عدم بدن جز به‌واسطهٔ عدم نفس ممتنع و محال است؛ تالی (قضیه) باطل است، چون بدن گاهی به علّت سبب‌هایی دیگر مانند به‌هم خوردن مزاج و درهم شدن ترکیب و یا جدایی اعضا منعدم می‌گردد، پس اینکه نفس، علّتِ بدن است باطل است و اینکه بدن علّت نفس است هم باطل است؛ چون علّت‌ها چهاراند و محال است که نفس فاعلِ آنها باشد، زیرا خالی از این نیست که (بدن) علّتِ فاعلیِ وجودِ نفس ـ به مجرّدِ جسمیّتش ـ باشد و یا اینکه به‌واسطهٔ امری زائدِ بر جسمیّتش؛ اوّلی باطل است، وگرنه باید هر جسمی این‌گونه باشد، دومی هم باطل است.

اما اوّلی: ثابت شده که صورت مادّی هرچه را انجام می‌دهد به‌واسطهٔ وضع انجام می‌دهد، و هرچه که به‌واسطهٔ وضع پدید نمی‌آید محال است که فعلی را انجام دهد که مجرّد از وضع و مکان باشد.

اما دومی: برای‌اینکه صورت مادّی، ضعیف‌تر از صورت مجرّد قائم به نفس خودش است، و ضعیف، سبب برای قوی‌تر نمی‌باشد؛ و محال است که علّت قابلی باشد، چون ثابت شده که نفس، از مادّه مجرّد و بی‌نیاز است و محال است که بدن، علّت صوری و یا غایی نفس باشد، بلکه برعکس آن سزاوارتر است؛ بنابراین بین بدن و نفس

علاقه‌ای که ثبوتش لازم و واجب باشد اصلاً نیست، پس عدمِ یکی از آن‌دو، علّت عدم دیگری نمی‌باشد.

اگر گفته شود: آیا شما بدن را علّت حدوث نفس قرار ندادید؟ درحالی که حدوث عبارت از وجودی است که مسبوق به‌عدم است، و چون بدن، شرط وجود نفس است، پس باید عدمش، علّت عدم آن (نفس) باشد.

گفته‌اند: ما بیان داشتیم که فاعل وقتی منزّه از تغییر است و سپس فعل ـ پس از آنکه از وی صادر نشده بود ـ صادر گردید، پس ناگزیر باید وجودش در آن‌وقت باشد، برای‌اینکه شرط حدوث، گاهی در آن‌وقت ـ غیر وقت دیگر ـ حاصل می‌شود، پس این شرط، چون شرط حدوث است و در وجودش از آن شرط بی‌نیاز می‌باشد، محال است که عدم شرط، مؤثر در عدم آن شئی باشد؛ بنابراین چون اتفاق افتاد که آن شرط [۱]، مستعد است که آلت نفس، در تحصیل کمالاتش باشد و نفس هم به ذات خود مشتاق کمال است، لذا برایش شوق طبیعی به تصرف و تدبیر هرچه بهتر و شایسته‌تر در آن بدن حاصل گردید، و چنین چیزی امکان ندارد که عدمش، علّت عدم حادث باشد؛ این‌صورت چیزی بود که متأخران و ابن‌سینا و هر که در ردیف آنها است بیان داشته است.

گویم: در این بیان سهل‌انگاریهایی صورت گرفته که موجب اشکالاتی چند شده است؛ اما در بیان استدلال گوییم: قول به اینکه: همراهی بین نفس و بدن، مجرّد معیّت اتفاقی است و بین آن‌دو، علاقهٔ ذاتی، قولی باطل و عقیده‌ای سست و سخیف است، زیرا آنان تصریح دارند که نفس، صورت کمالیِ بدن است و تفهیم کرده‌اند که آن، کمالِ اوّل برای جسم طبیعی آلیِ (دارای آلت و عضو) دارای حیات می‌باشد و حکم به حصول نوعِ طبیعی که دارای حدّ نوعی از جنس و فصل ذاتی است ـ مانند انسان و فلک و غیرِ این‌دو ـ کرده‌اند، و چنین ترکیبی محال است که از دو اَمری که بین آن‌دو، علاقهٔ علّیت و معلولیّت نیست حصول پیدا کند.

۱. یعنی این شرط که همان بدن است، چنانکه شرط حدوث نفس است همین‌طور محل تصرف آن‌هم هست، برعکس حرکت فلک که شرط هست ولی محل تصرفش نیست، لذا به بیان دیگری در پاسخ اشاره کرده که: بدن شرط استکمال است. «سبزواری»

حقیقت آنکه: بین آن‌دو، علاقهٔ لزومی است ـ نه مانند معیت دو متضایف ـ و نه مانند معیت دو معلولِ یک علّت در وجود، که بین آن‌دو هیچ ربط و تعلّقی نیست، بلکه مانند معیّت دو چیز متلازمِ یکدیگر، به‌وجهی مانند مادّه و صورت و تلازمی که بین آن‌دو است، چنانکه در مبحث تلازم بین هیولای نخستین و صورت جِرمی دانستی که هریک از آنها را به دیگری نیاز است، البته به‌گونه‌ای بدون دَور محال؛ پس بدن در تحققش به نفس محتاج است، نه به خصوص آن، بلکه به مطلق آن [1]، و نفس به بدن نیازمند است، نه از حیث حقیقت مطلق عقلیش، بلکه از حیث وجود تعیّن شخصیش و حدوث هویّت نفسیش.

چون این گفته آمد گوییم: اینکه گفته‌اند: اگر در وجود، نفس مقدم است، این تقدّم یا زمانی است و یا ذاتی.

گوییم: تقدمش بر بدن ذاتی است.

گویند: اگر اینچنین است، عدمش جز پس از عدم آن (نفس) ممتنع خواهد بود.

گوییم: کار همین‌طور است، زیرا بدن ـ از آن‌روی که بدن مستعد است ـ عدمش با وجود نفس ممتنع است، ولی وجودش با عدم آن ممتنع نیست، و چیزی که پس از نفس و آنچه در روند نوع نفس ـ بطور اطلاق ـ باقی میماند اصلاً بدن نیست، بلکه جسمی از نوع دیگر است، زیرا بدن ـ از آن‌روی که بدن است ـ مشروط به تعلّق نفس است و نفس، شریکِ علّتِ بدن است. بنابراین کسی را نرسد که گوید: اگر نفس، علّتِ بدن باشد، در فعلش نیازمند به بدن نخواهد بود، زیرا واسطه بودن ماده به‌وسیلهٔ وضعش، در تأثیر فاعل در این مادّه، غیر معقول است، و چون نه در فعل و نه در ذاتش نیازمند به مادّه نباشد، در این‌صورت نفس نیست، بلکه عقل است.

چون گوییم: نفس و هر صورتی، خواه از حیث وجود مادّی باشد و یا از حیث فعل، این مادّه و حالاتش در نفس اثر می‌گذارد، نه به‌گونهٔ استقلال و یا بخصوص آن (نفس) بلکه به‌گونهٔ شرکت با امری مفارق ـ به‌حسب طبیعت مطلقش ـ پس نفس ـ از آن‌روی

۱. یعنی حقیقت عقلیش، به قرینهٔ مقابله است، و یا مراد اطلاق است به‌حسب مراتبش در استکمالات جوهری، و اینجا زمانی است و در آن اصل محفوظی است که تبدّلش در بقای آن اشکالی وارد نمی‌سازد... «سبزواری»

که طبیعت نفسانی مطلق است ـ با حفظ وحدتش که به واحد عقلیِ ثابت تبدیل می‌پذیرد، علّتِ برپا دارندهٔ بدن است و به‌حسب هر خصوصیّتش نیازمند به بدن است ـ نیازمندی صورت در حالات مشخصش به مادّهٔ قابل ـ .

و گویند: دومی، یعنی اینکه بدن علّت نفس باشد باطل است، چون علّت‌ها چهاراند.... تا پایان سخنشان.

گوییم: ما این را برمی‌گزینیم که بدن، علّت مادّی نفس ـ از آن‌روی که دارای وجود نفسانی است ـ می‌باشد، و پیش از این گفته آمد که نفسیّت نفس، یعنی از آن حیث که در بدن تصرف می‌کند و استکمال می‌یابد، امرِ ذاتی آن و وجود حقیقیش است، و نفسیّت برای این وجود مانند عوارضی که به‌چیزی پس از تمامِ ذات و هویتش الحاق می‌گردد نیست، بلکه نفس بودنش مانند صورت بودنِ صورت و مادّه بودنِ مادّه ـ از آن حیث که مسمّا و مفهومِ اضافی موجودِ به یک وجوداند ـ می‌باشد، و مانند واجب، صانع عالم است؛ و همان‌طور که عالِمیّت باری تعالی به اشیاء و قدرتش بر تمام اشیاء، به امری که زائد بر ذاتش باشد نیست، همین‌طور نفسیّت نفس ـ مادام که وجودش این وجود تدبیری است ـ در وجود، به امری زائدِ بر وجود نفس نمی‌باشد، بلکه زیادیش به‌حسب مفهوم و ماهیت است.

پس اینکه در نفی علّت مادّی بودن گویند: نفس مجرّد است و مجرّد از مادّه بی‌نیاز است.

گوییم: مجرّد، یعنی چیزی که عقلِ بالفعل است اصلاً به اجسام تعلّق ندارد، درحالی که نفس چنین نیست؛ پس دلیل گفته شده اگر بر این امر اقامه شود که: ذات عقلی که وجودش به ذات خودش عقلی است و به اجسام تعلّق ندارد و به فساد و تباهی بدن تباه نمی‌گردد، این روشن و واضح است، ولی اینکه شئی، عقلِ مفارق باشد، منافی نفسِ مدبِّر بودنِ بدنِ جزئیِ معیّن ـ به‌گونه‌ای که نوعی انفعال و استکمال می‌پذیرد ـ می‌باشد.

و دانستی که بین نفس و بدن، معیت تنها ـ مانند سنگی که در کنار انسان قرار دارد ـ نیست، بلکه آن‌صورت کمالی بدن و نفسِ آن (بدن) است و از آن‌دو، نوع طبیعی ترکیب می‌یابد، و چنین امری چگونه از اجسام مفارق است؟ و وجود مفارق، این وجود

تعلّقی نیست و بدن آلت آن نمی‌باشد، مانند تیشه و ارّه که آلت نجّار است، تا آنکه گاهی آن را در کار گیرد و گاه دیگر ترکش نماید، و ذات در کارگیرنده همان است که پیش از این بوده و بعد از این خواهد بود، و بودنش در بدن، مانند بودن ناخدا در کشتی و صاحبخانه در خانه نیست که در آن وارد شود و از آنجا خارج شود و کشتی و خانه به‌حال خودشان باشند، بنابراین دلیلِ گفته شده، دلالت بر بقای نفس ـ پس از بدن ـ مادام که وجودش نفسانی است ندارد، آری! دلالت بر این دارد که جوهر مفارق عقلی، با فساد و تباهی بدن فاسد نمی‌گردد.

سخن در این باقی ماند که آیا وجود بعضی از نفوس و یا تمامشان به وجود جوهری که تعلّق به جسم ندارد و نیازی به درکار گرفتن و استکمال بدان ندارد، استحاله و دگرگونی می‌یابد؟ پس سخن در چگونگی این تحوّل و انقلابِ جوهری و وارد شدن حالتی که بدان حالت، جوهری که وجودش تعلّق به مادّه دارد، جوهری مفارقِ از آن (مادّه) گردد نیز باقی ماند و چگونگی این امر را به‌زودی خواهی دانست.

اما آنچه را که گفته‌اند: فاعل اگر دور از تغییر باشد، صدور فعل از او در وقتی غیر از وقت قبلی، موقوف بر شرط است و شرط حدوث برای امری که در وجودش از آن شرط بی‌نیاز است محال است که عدمش مستلزم عدم آن فعل و یا مؤثرِ در آن باشد؛ گفتاری است که هیچ فایده‌ای در آن نیست، زیرا حدوث چیزی جز وجودش که اختصاص بدان دارد نیست، و حدوثِ وجود، صفتی زائد بر وجود و عارض بر آن است، تا شرطش غیر شرط وجود باشد، بلکه شرط حدوث و شرط وجود یکی است، و چون شرط معدوم شد، مشروط هم معدوم می‌شود [۱].

و نیز هیچ معنایی برای‌اینکه امری مادّی، استعداد و یا شرطی باشد برای وجودِ جوهری که ذاتش مفارق و از حیث وجود، بی‌نیاز از مواد و حالات مواد است نمی‌باشد؛ خلاصه آنکه: استعداد مادّه جز حالی از حالات مادّه نیست و هیچ معنایی برای مستعد بودن چیزی مر اَمری را که ذاتاً از آن چیز مُباین است نمی‌باشد؛ پس منتظر باش تا برایت ـ با خواست الهی ـ گفته آید.

۱. علت حدوث گاهی غیر علت بقاء است، چنانکه در علت حدوث ساختمان و علت بقای آن است، پس در اینجا شرطِ حدوثِ نفس، بدن است و علت بقایش عقل فعال. «سبزواری»

۵
فصل
در اینکه بر نفس فساد و تباهی محال است [۱]

در بیان آن دو دلیل آورده‌اند: یکی آنکه: نفس، از حیث وجود ممکن است و هر ممکنی را در وجودش سببی است، پس نفس را سببی است، و مادام که سبب ـ با تمام جهاتی که به اعتبار آن جهات سبب است ـ موجود باشد، انعدام مسبب محال است، چنانکه بیانش در مباحث علت و معلول گفته آمد؛ پس نفس اگر انعدام پذیرد، انعدامش به‌سبب انعدام سبب آن و یا چیزی از اجزای سبب تامّ آن می‌باشد؛ و سبب‌ها چهاراند:

محال است که انعدامش به‌سبب انعدام سبب فاعلیش باشد، چون سبب فاعلیش ـ چنانکه به زودی بیان خواهیم داشت ـ جوهری عقلی است که از حیث ذات از تمام وجوه از مادّه مفارق است، پس عدمش ممتنع می‌باشد، چون سخن در آن، مانند سخن در نفس است.

محال است انعدامش به‌سبب انعدام سبب مادّی باشد، چون ما بیان داشتیم که نفس، مادّی نیست، بلکه مجرّد است.

محال است که به‌سبب عدم سبب صوری باشد، چون صورت نفس به‌عینه ذاتش می‌باشد، و سخن در عدم این سبب صوری مانند سخن در عدم نفس است، پس اگر عدم را صورت دیگری باشد، تسلسل لازم می‌آید.

محال است که به‌سبب عدم سبب تمامی (غایی) برای این وجه باشد، پس عدم نفس مطلقا، ممتنع است.

اما صور و اعراضی که این عدم بر انها جایز است، آن به‌جهت جایز بودن عدم است بر یکی از سبب‌های آن ـ حتی فاعلیّت ـ چون عدمِ فاعل قریب آن جایز است، زیرا حدوثش برای مزاجهای مختلفی است که استعدادات مختلف را می‌بخشد؛ و پیش از این گفته آمد که کار در اینجا آن‌گونه نیست.

۱. آنچه گذشت، محالیت فساد و تباهی بر نفس ـ به‌سبب فساد بدن ـ بود و اینجا، محالیت فساد بر نفس ـ مطلقا ـ می‌باشد. «سبزواری»

دلیل دوم اینکه: هر متجدّدی پیش از تجدّدش ممکن‌الوجودِ متجدّد است [۱]، وگرنه باید ممتنع باشد و ممتنع، غیر موجود است، بنابراین متجدّد، غیر متجدّد است و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد؛ و مراد ما از این امکان، استعداد تامّ است، چنانکه پیش از این دانستی، و این استعداد تامّ درخواست محلّی را دارد، چون آن چیزی که در وی پدید می‌آید، امکان وجود شئی است، یعنی همان چیزی که در آن قوهٔ وجود آن شئی ـ یعنی استعداد قریبش ـ حصول می‌یابد.

چون این ثابت شد گوییم: اگر بر نفس، عدم جایز باشد، لازم می‌آید که آنجا چیزی باشد که در آن چیز امکان این فساد باشد، و آن چیز ذات نفس نمی‌باشد، زیرا ذات نفس با فساد باقی نمی‌ماند، و چیزی که در آن امکان فساد هست لازم است که با فساد باقی بماند، بنابراین آن چیز، مادّهٔ نفس خواهد بود، پس نفس دارای مادّه است، ما سخن را بدان مادّه بازمی‌گردانیم، اگر بر آن فساد جایز باشد، نیازمند به مادّهٔ دیگری خواهد بود و تسلسل لازم می‌آید و این محال است، و چون تسلسل قطع شد، این سنخ باقی مانده چیزی است که بر آن فساد و عدم جایز نیست، و آن جزء نفس است، و جزء باقی آن دارای وضع نمی‌باشد، وگرنه نفس باید منافی مقارنت و جفت بودن با صور عقلی بوده و باید دارای وضع و مکان باشد و این، چنانکه آشکار است محال می‌باشد، و چون این چیزی که بقایش ثابت شد، مجرّد از وضع و مکان و پذیرای صور عقلی می‌باشد، این جزء به‌عینه، همان نفس است، زیرا مراد ما از نفس، جز جوهر مجرّدی که قابل و پذیرای صور عقلی می‌باشد نیست، پس بر نفس، عدم جایز نیست.

اگر گفته شود: مگر نفس را مادّه‌ای که در آن قوهٔ حدوثش پدید آید نیست؟ پس چرا جایز نباشد که در آن مادّه، قوهٔ فسادش پدید آید؟

گوییم: فرق ثابت است، چون چیزی که در آن قوهٔ حدوث است بدن می‌باشد، و این در صورتی جایز است که با حدوث باقی بماند، اما آن چیزی که در آن قوهٔ فساد پدید

۱. حاصلش آنکه: فساد امری متجدد است و هر متجددی خواه کون باشد و یا فساد، مسبوق به حامل استعداد است و حامل استعداد فساد نفس یا آن (نفس) است ــ بطلان این ظاهر است ــ و یا مادّهٔ آن است، درحالی که آن را مادّه نیست، و بر تقدیر جایز بودنش، خلف لازم می‌آید، چون مادّه جزء مقوّم است، و چون آن را نه وضع و نه محل و امثال اینها نباشد، همان نفس باقی و پایدار است. «سبزواری»

می‌آید، اگر همان بدن است، باید بدن با فساد نفس باقی بماند، درحالی که همگان را اتفاق‌نظر است که بدن با عدم نفس، باقی نمی‌ماند، پس فرق بین دو باب روشن و آشکار شد.

این چیزی بود که در کتابهای آنان آمده است، و این دو دلیل آنگاه پایدار و مستحکم است که دلیل بر امتناع فساد بر جوهر بسیطی که از حیث وجود، مباین از مادّه و لواحق مادّه است باشد، نه دلیل بر امتناع فساد چیزی که وجودش این وجود ارتباطی تعلّقی است، و چنین وجودی، همان‌طور که فسادش به فساد بدن ممتنع است، همین‌طور عدم پیشینش بر او و حدوثش به حدوث بدن ممتنع است، بلکه اصلاً او را تجدّدی نیست، زیرا هر چه که کاین است فاسد می‌باشد و هرچه که فساد ندارد کاین نیست؛ خلاصه آنکه: موجودِ به وجودِ واحدِ «بالعدد» ممتنع است که حادث و مفارق از مادّه باشد، مگر آنکه برایش حرکت جوهری اشتدادی واقع شود و پس از آنکه متعلق بود، مجرّد گردد.

اینجا اشکالی (در بقا) باقی ماند که وجود تجرّدیش چگونه حادث شده است؟ درحالی که مجرّد را به مادّه تعلّقی نیست و وی را استعداد وجود نمی‌باشد.

پاسخ از این اشکال همان‌گونه که وعده داده بودیم به‌زودی برایت گفته خواهد شد و نمونه‌ای از آن اینکه: مجرّد گردیدن نفس، حدوثِ وجود امری مجرّد برای آن نیست، بلکه عبارت از قطع وجود تعلّقیش و بازگشتش به مبدأ اصلیش می‌باشد، پس درواقع حدوث امری مجرّد برای چیزی عبارت از حدوث رابطه‌ای بین آن‌دو می‌باشد، چنانکه دربارهٔ حدوث حافظهٔ نفس گفته شده که خزانه و انبار معقولات نفس است [1].

اما چیزی را که در اینجا در بیان فرق بین حامل قوهٔ حدوث و حامل قوهٔ فساد گفته و اینکه در بدن، قوهٔ حدوث نفس است چون با آن باقی می‌ماند و در وی قوهٔ فساد نیست چون با آن باقی نمی‌ماند:

در این سخن مغالطه‌ای صورت گرفته که مبنایش اشتراک لفظ قبول و اطلاق آن، گاهی به معنی قوهٔ استعدادی و گاه دیگر به معنی انفعال و اتصاف، و یا عدم فرق

۱. زیرا ذات عقل فعال را در زمان، حدوث نیست (یعنی حدوث زمانی ندارد) و وی را وجودِ استعدادی نمی‌باشد، جز از آن‌جهت که حافظه است و خزانهٔ نفس، حادث می‌باشد. «سبزواری»

بین آنچه بالذات و آنچه بالعَرض است می‌باشد، زیرا حامل قوهٔ حدوث نفس، بدنِ حیِّ زنده نیست، بلکه چیز دیگری مانند نطفه و آنچه در روند آن است می‌باشد و این، هنگام حدوث صورت نفسانی باقی نمی‌ماند، و بدن باقی‌ماندهٔ با نفس، همان قابلِ نفس است، یعنی بدان استکمال می‌یابد ـ استکمال جزء مادی به‌واسطهٔ جزء صوریِ مرکب ـ و جایز است که به‌عینه قابل قوهٔ فساد آن (نفس) باشد، و آنکه فساد را قابل است چیز دیگری است که با فساد باقی می‌ماند، پس در قابلِ هریک از دوطرف ـ یعنی کون و فساد ـ دو اعتبارِ مغایر هم وجود دارد: اعتبار «ما منه‌الشئی» و اعتبار «ما فیه‌الشئی» (چنانکه در شش مرتبهٔ از حرکت است) و واگذاردن فرق بین آن‌دو، مغالطه است و سفسطه [۱]، بیدار باش! و آنچه را که به زودی خواهی شنید گوش فرادار ـ آنگاه که ندا کننده از مکانی نزدیک ندا سر دهد ـ .

۶
فصل
در بیان وعده‌ای مشرقی (الهامی) که داده بودیم

بدان که محقق فاضل، برترینِ متأخران، نصیرالدین محمد طوسی قدس‌سره رساله‌ای را برای بعضی از دانشمندان معاصرش ـ یعنی دانشمند بزرگوار شمس‌الدین خسرو شاهی ـ فرستاد و از وی برخی از مسائل مشکل و دشوار را ـ به‌جهت برطرف گردیدن اشکال آنها و بازشدن گرهٔ اشکال آن مسائل ـ پرسش کرد و این معاصر پاسخ او را نداد؛ یکی از مسائلی که بدون پاسخ ماند مسألهٔ بقای نفس پس از بدن بود و چنین تقریر کرده بود: قائلانِ این مسأله را چه شده! چیزی را که برای امکانِ وجود و عدمش

۱. همان‌طور که مادّه اطلاق بر حامل قوهٔ شئی می‌شود و با فقدان جمع می‌آید و بر حامل صورت اطلاق می‌گردد و با وِجدان جمع می‌آید، همین‌طور قابل شئی هم گاهی با استعداد و فقدان جمع می‌آید و گاه دیگر با فعلیت و وِجدان جمع شده و قوه و اِستعداد را مانع می‌گردد، قابل فساد هم این‌گونه است و مرادش از دو اعتبار: «مامنه و مافیه» این دو می‌باشد؛ اما دو اعتبار «ما بالذات» و «ما بالعَرض» این که بدن، بالذات قابل نفس و حامل قوهٔ نفس است به اعتبار اشتمالش بر اجزای مَنیّ که از آن اعضای اصلی خلق می‌شود، پس بالعرض حامل قوه است، و در حامل قوهٔ فساد و قابل فساد که جامع وِجدان است هم این‌گونه است. «سبزواری»

حاملی نیست، امکان ندارد که پس از عدم پدید آید و یا بعد از وجود معدوم گردد؛ به حدوث [1] نفس انسانی حکم کرده‌اند و از جایز شمردن فنای آن امتناع نموده‌اند، اگر حامل امکان وجودش را بدن قرار داده‌اند، پس چرا همان را امکان عدمش قرار ندادند؟ و اگر به‌جهت تجرّدش از آنچه که در آن فرود می‌آید آن را عادمِ (نایابنده) حاملِ امکانِ عدم قرار داده‌اند تا عدمش پس از وجود، جایز نباشد، پس چرا آن را به‌جهت چنان امری به‌عینه عادمِ حاملِ امکانِ وجود قرار ندادند؟ پس وجودش در اصل ـ بعد از عدم ـ ممتنع می‌باشد، بنابراین چگونه بر ایشان میسّر می‌شود که جسم مادّی را حاملِ امکانِ وجودِ جوهرِ مفارقی که بالذات با آن مباینت دارد قرار دهند؟ اگر آن را از آن حیث که مبدأ صورت نوعی آن جسمی که حاملِ امکانِ وجود است قرار داده‌اند، چرا آن را از آن حیثیت به‌عینه حاملِ امکانِ عدم قرار ندادند؟ خلاصه آنکه: فرق بین دو امر در تساوی دو نسبت چیست؟

این چیزی بود که با عبارات منقّح و واضح و روشنش بیان داشته بود، و نیز دلالت بر این هم دارد پاسخی را که از این اشکال در کتابها داده ـ حتی در شرحش بر کتاب اشارات ـ نزدش کامل و تمام نیست، و ما این پرسش را در زمانهای گذشته چنین پاسخ داده‌ایم که: بدن انسانی به استعداد خاص خودش از بخشندهٔ صور بر قوابل، درخواست صورتی مدبِّر و متصرِّف (در بدن) را نمود که بدان تصرف، شخص و نوعش محفوظ بماند، بنابراین صدور آن صورت از جانب بخشندهٔ فیاض واجب و لازم آمد، ولی وجود صورتی‌که مصدر و کانون تدبیرات بشری و افعال انسانی که حافظ این مزاج اعتدالی می‌باشد، جز به نیرویی روحانی که دارای عقل و ادراک و فکر و امتیاز است امکان‌پذیر نبود، ناگزیر از جانب مبدأ فیاض و بخشنده‌ای که نه بُخل و امساک و نه منع و بازداشت در او نیست، جوهر نفس و حقیقتش افاضه گردید، بنابراین وجود بدن، به‌واسطهٔ امکان استعدادی خود، جز صورتی را که مقارن و جُفت با او ـ از آن حیث که صورت مقارن است ـ و متصرف در وی، درخواست نکرد، ولی وجود مبدأ فیاض اقتضای صورت متصرفی را کرد که دارای حقیقتی مفارق و یا مبدأ مفارقی باشد، و همان‌طور که جایز است یک‌چیز، از جهتی جوهر باشد و از جهت دیگر عَرَض،

۱. یعنی: قائلان این مسأله را چه شده که به‌حدوث نفس انسانی حکم کرده‌اند و.... «م»

مانند صورت جوهری که در ذهن حاصل است، چون نزد آنان ثابت است که آن جوهر است و به‌حسب ماهیت بی‌نیاز از موضوع است و عرض است و به‌حسب این وجودِ ذهنیِ علمی و بلکه کیف نفسانی، در نزد آنان، نیازمند بدان (جوهر) می‌باشد، همچنین جایز است که یک‌چیز از جهتی مجعول باشد و از جهت دیگر غیر مجعول، مانند وجود و ماهیت برای یک‌چیز، بنابراین جایز است که یک‌چیز ـ مانند نفس انسانی ـ از آن حیث که ذاتی عقلی و یا دارای ذات عقلی است مجرّد باشد و از آن‌جهت که متصرف در بدن است و یا دارای قوهٔ متصرف در بدن است مادّی باشد، و چون نفس، از حیث ذات مجرّد باشد و از حیث فعل مادّی، در این‌صورت از حیث فعل، مسبوق به استعداد بدن، و حادث به‌حدوثش و زائل به زوالش می‌باشد؛ اما از حیث حقیقت اصلیش و یا مبدأ حقیقتش: مسبوق به استعداد بدن ـ جز بالعَرض ـ نمی‌باشد و فاسدِ به فساد آن نمی‌گردد و چیزی از نقایصِ مادّیات ـ جز بالعَرض ـ بدو الحاق نمی‌گردد؛ در این مطلب نیکو بیندیش!

این چیزی بود که در زمان‌های گذشته بر روش و اسلوب صاحبان‌نظر ـ با زیادی تنقیح و اصلاح ـ بر خاطرمان گذشته بود؛ اما آنچه را که اکنون رأی و نظرمان است در دفع این پرسش و حلّ اشکال آن بازمی‌گوییم و آن اینکه: نفس انسانی را مقامات و نشآتی ذاتی است که بعضی از آنها از عالم امر و تدبیراند: قل الروح من امر ربی، یعنی: بگو: روح از عالم امر پروردگارم است (۸۵ ـ اسراء) و بعضی دیگرشان از عالم خلق و تصویراند، منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم، یعنی: از زمین آفریدیمتان و بدان بازتان می‌بریم و بار دیگر از آن بیرونتان می‌کشیم [۱] (۵۵ ـ طه) پس حدوث و

۱. بیرون آوردن از زمین در آخرت به اعتبار این است که بدن اخروی که دارای صورت زیبا و یا زشت، و صورت اعمال از حور و قصور و زمهریر و آتش و غیر اینها است، تمامش در این بدن دنیوی حاصل است و این نفس از حرکات و مَلکات آن است، پس انشاء و بیرون آوردن آن اگرچه از اعمال و ملکات می‌باشد، چنانکه مقتضی تجسم اعمال است که بر آن برهان اقامه شده و در شریعت هم آمده است، ولی آنها به‌واسطهٔ بدن خاکی دنیایی می‌باشد؛ و نیز بیرون آوردن این بدن دنیایی از زمین، به‌عینه بیرون آوردن بدن برزخی و اخروی است، چون آن‌دو، مرتبه شدید این و کمالش می‌باشند و تفاوت بین آنها مانند تفاوت بین صورت در لوح و یا موضوع، و بین این‌صورت است ـ وقتی از وی بی‌نیاز شد ـ و شیئیت هر چیزی به‌صورتش است؛ و نیز این بودن سه صورت و هویتشان به‌واسطهٔ هویت نفس است و تحقیق این مطلب در مباحث معاد خواهد آمد. «سبزواری»

تجدّد به بعضی از نشآت آن (نفس انسانی) وارد می‌گردد، گوییم: چون نفس انسانی را ترقیّات و تحوّلاتی از نشأهٔ نخستین به نشأهٔ دیگری می‌باشد، چنانکه خداوند می‌فرماید: و لقد خلقناکم ثم صورناکم ثم قلنالِلملائکة اسجدوا لآدم، یعنی: شما را نخست بساختیم و آنگاه صورتتان بخشیدیم [۱] و سپس به فرشتگان گفتیم آدم را سجده کنید! (۱۱ ـ اعراف) و چون ترقّی و تحول یافت و از عالم خلق به عالم امر برانگیخته شد، وجودش وجودی مفارق و عقلی می‌گردد و در آن هنگام نیازمند به بدن و حالات و استعداد بدن نمی‌باشد، پس زایل شدن استعداد بدن از وی (نفس)، وی را از جهت ذات و بقا زیانی نمی‌رسد، بلکه از حیث تعلّق و تصرف می‌رسد، چون وجودِ حدوثیِ نفس همان وجود بقائیش نیست، چون آن مادّه است و این مفارق از مادّه، پس حالش هنگام حدوثش مانند حالش هنگام استکمال و بازگشتش به مبدأ فعال نمی‌باشد، پس آن درواقع از حیث حدوث، جسمانی است و از جهت بقا، روحانی، و مثالش مانند مثال کودک است که در آغاز نیاز به رَحِم و زهدان مادر دارد و بی‌نیازیش در پایان، به‌جهت تبدّل وجود است بر وی؛ و مانند مثال شکار کردن است که نخست برای شکار نیاز به دام دارد، و بی‌نیاز بودن از بقای آن (دام) پس از پایان کار ـ در نزد شکارچی ـ بنابراین فساد و تباهیِ زهدان و دام، منافی بقای فرزند و شکار نبوده و آنها را زیانی نمی‌رساند (کرده‌اند این تله در خاک که عنقا گیرند).

و نیز: نیاز چیزی به امری، مستلزم نیاز به لوازم ذاتی آن چیز نیست، مانند نیاز وجودِ معلولی به جاعل ـ بدون ماهیتش ـ چون آن همان‌گونه که گفته آمد غیرمجعول است ـ با اینکه از لوازم وجود است ـ و مانند معلول بودن وجود مثلّث، و معلول نبودن اینکه سه زاویه دارد.

سپس بدان که علّت معدّه و زمینه‌ساز، در مقام تحقیق، علّت بالعرض است و علّیتش مانند علّیت علّت‌های موجِب نیست تا آنکه زوالشان مقتضی زوال معلول باشد؛ و اینکه گفته‌اند: هرچه که حامل امکان وجود و یا عدمش نباشد، امکان ندارد

۱. به‌واسطهٔ صور طبیعی صورتتان بخشیدیم و اعمالتان را به‌واسطهٔ صور مثالی صورت بخشیدیم و سپس به فرشتگان گفتیم آدم را سجده کنید، یعنی: در وجود آدم ـ در مقام اتحاد با عقل ـ درنوردیده و مدرَج شوید! «سبزواری»

که پس از عدم پدید آید و یا بعد از وجود معدوم گردد، مستلزم قول به اینکه: هرچه که حامل امکان وجود و یا عدمش نباشد، امکان ندارد که پس از وجود پدید آید نمی‌باشد، زیرا بسا می‌شود که وجود پیشینش ـ بدون حامل ـ در رجحان و برتری وجود لاحقش کافی است، و این هنگامی است که وجود لاحق گونه‌ای دیگر از وجود باشد، یعنی برای وجود پیشینش کمال و تمام باشد، و هرکس که در مراتب اکوان و موجودات اشتدادی مر موجود کونی را ـ مانند سیاهی در اشتدادش و گرمی زغال در اشتدادش ـ نظرافکند، می‌یابد که حاملِ امکانِ هر فرد ضعیف و قوه‌اش، آن امکان را از وی زایل می‌کند ولی حقیقت آن فرد زایل نمی‌شود و بلکه اشتداد می‌یابد، و فقط نقص و ضعفش زایل می‌گردد، پس در حرکات استکمالی لازم نمی‌آید که زوال امکان و استعداد چیزی، منشأ زوال وجودش باشد، بلکه منشأ تبدّل و منشأ دگرگونی وجودش می‌باشد، و تبدّل چیزی گاهی منجر به‌عدم آن چیز می‌شود و گاه دیگر منتهی به‌وجودی قوی‌تر و کامل‌تر از وجود پیشینش.

بطلان استعداد بدن برای نفس هم از این قبیل است، یعنی جز درخواست زوال وجودِ بدنیِ خود را که نیازمند به مادّهٔ بدن است ندارد، و زوال وجود نخستینش و تبدّل آن، لازم نیست که با وارد شدن عدم بر آن باشد، بلکه با وارد شدن وجود قوی‌تر برایش (یعنی نفس) می‌باشد؛ بنابراین قاعدهٔ مذکور، یعنی آنچه که حامل وجود شئی است، زوال آن شئی و یا زوال استعداد آن شئی درخواست زوال آن وجود را به‌عینه دارد، قاعدهٔ درستی است و هیچ شکی در آن نیست، ولی زوال هر وجود خاصی به‌خصوص خود، عدم مطلق آن را لازم نمی‌آورد، بلکه بسا می‌شود که تبدّل و دگرگونیش به‌گونهٔ دیگری از وجود باشد ـ چنانکه در استحالات و امور دگرگون‌پذیر می‌باشد ـ .

اگر گویی: ما سخن را به حدوث آن وجود مفارقی نفس بازمی‌گردانیم که چگونه برایش حادث شد؟ زیرا هر حادثی نیازمند به مادّه است و مجرد را مادّه‌ای نیست؟

گویم: حادث در اینجا ـ درواقع ـ جز اتصال نفس بدان مفارق و انقلابش بدان نمی‌باشد، نه نفس وجود آن مفارق، و این اتصال و یا وجود رابطی ـ و یا هرچه خواهی آن را به نام ـ حدوثش مسبوق به استعداد می‌باشد و حاملِ این استعداد

همان نفس است ـ مادام که به بدن تعلّق دارد ـ و حاملِ فعلیّتِ این اتصال همان نفس است ـ هنگام اتحادش با عقل فعال ـ و پیش از این گفته آمد که حامل قوهٔ چیزی غیر از حامل وجودش می‌باشد، اگرچه لازم است که باهم مباین صِرف هم نباشند.

سپس (گوییم:) حکمای الهی برای طبایع حرکتی جِبلّی و ذاتی، به‌سوی غایات ذاتیه ـ چنانکه بارها گفته آمد ـ اثبات کرده‌اند، و برای هر ناقصی میل و شوقی غریزی برای رسیدن به کمال خویش اثبات نموده‌اند، و هر ناقصی وقتی به کمال خود و یا انّیتش رسید، با آن اتحاد پیدا می‌کند و وجودش وجودی دیگر می‌گردد، و این حرکت جِبلّی ذاتی در طبیعتِ این نوع انسانی به جانب قدس و پاکی و کمال، معلوم و مشاهَد هر صاحب بینشی است، پس وقتی که نفس در استکمالات و توجهاتش به مقام عقل رسید و تحول پیدا کرد و عقل محض شد، با عقل فعال اتحاد پیدا می‌کند و عقلی فعال می‌گردد، بلکه آنچه که عقل منفعل بود ـ یعنی نفس و خیال بود ـ از مادّه زایل شده و از وی قوه و امکان سلب شده و باقی به بقاء الهی می‌گردد.

خلاصه آنکه تحقیق این مبحث و تنقیحش جز برای آن‌کس که چگونگی اتحاد نفس را به عقل فعال و بازگشت اشیاء را به مبدأ متعال دانسته میسّر نمی‌شود و این برای کسی که به‌جهت آن آفریده شده میسّر است.

بدان که نشآت وجود در عین ارتباط به‌هم بر یکدیگر برتری دارند و با تفاوتشان بعضیشان به بعض دیگر متصل‌اند، یعنی پایان هر مرتبه‌ای آغاز مرتبهٔ دیگر است و آخرِ درجات این نشآت تعلّقی، اوّل درجات نشأهٔ تجرّدی است، و در عالم تجرّد محض، حدوث و تغییر و پدید آمدنِ حالت نمی‌باشد، پس آن عالم با ورود نفس بدان، تغییر نمی‌کند، چنانکه به‌واسطهٔ صدورش از آن تغییر نمی‌کند و این را در فصل پیشی دانستی؛ بنابراین ورود نفس بدان عالم، به‌گونهٔ صدورش از آن ـ بدون دگرگونی و تجّدد ـ می‌باشد، پس برتو باد به راست اندیشیدن و هوشمندی شایسته تا آنچه را بیان داشتیم ادراک نمایی، و با تابش نور معرفت از عالم افاضه و الهام بر کرانه‌های قلبت، خانهٔ دلت منوَّر و درخشان گردد؛ خداوند است که به سرای سلامت می‌خواند و بس.

۷
فصل
در اینکه سبب و علّت نفس ناطقه امری مفارق و عقلی است

پیش از این گفته آمد که علّت نفوس جایز نیست که جسم ـ از آن‌روی که جسم است ـ باشد، وگرنه باید هر جسمی این‌گونه باشد، و نیز جایز نیست که قوهٔ جسمانی باشد، چون آن قوه خالی از این نیست که در وجودش یا محتاج بدان جسم است و یا اینکه در وجودش محتاج بدان نیست، بلکه فقط در تأثیرش محتاج است، هردو بخش ممتنع‌اند، بنابراین تأثیر آن (قوه) در وجود نفس ممتنع است، درحالی که فرض شده بود مؤثر است و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد.

اما بطلان اوّلی را وجوهی چند است:

نخست آنکه: صورت جسمانی وقتی در چیزی فعلی را انجام داد، فعلش با مشارکت قابل است و قابل، همان جسم است و جسم، ممتنع است که جزئی از مؤثر باشد ـ چنانکه تحقیق این وجه گفته آمد ـ.

دوم آنکه: صورت جسمی به‌واسطهٔ وضع و حیثیت آن اثر می‌گذارد، چون حیثیت وضع، داخل در قوام وجود جسمی آن است و حصول وضع ـ با قیاس بدانچه که دارای وضع نیست ـ ممتنع است.

سوم آنکه: علّت از معلول، تمام‌تر و قوی‌تر است و جسمانی، از حیث وجود از مجرّد ضعیف‌تر است، زیرا وجود آن قائم به مادّه است و وجود مجرّد، از مادّه بی‌نیاز است، بنابراین مؤثر در نفس، ممتنع و محال است که در وجودش محتاج به جسم باشد.

اما بطلان دومی: و آن اینکه: این قوهٔ موجِد نفس، در وجودش ـ و بلکه در موجِدیّتش ـ محتاج به جسم نمی‌باشد، زیرا چیزی که در فاعلیتش محتاج به جسم است چیزی است که فعل انجام می‌دهد، پس امکان ندارد که آن جسم آلتِ متوسط بین او و معلولش باشد، و واسطه بودن جسم جز از جهت وضع و مقدارش قابل تصور نیست، برای‌اینکه جسمیت جسم به‌واسطهٔ وضع و مقدار است، پس ناگزیر نسبتش به‌واسطهٔ نزدیکی و دوری بدانچه که در وی اثر می‌گذارد مختلف است و به‌حسب

آن‌دو، تأثیرش مختلف می‌گردد، پس تأثیرش در چیزی موقوف بر این است که آن چیز به نوعی بدان نزدیک باشد، زیرا اگر موقوف بر نزدیک بودن نبود و تأثیرش به‌سبب تفاوتِ درجات نزدیکی تفاوت نمی‌کرد، لازم می‌آمد که تأثیرش در نزدیک بودن، مانند تأثیرش در دور بودن باشد، پس این جسم را دخلی در تأثیر نمی‌باشد، زیرا وجود جسم و گونهٔ تشخصش بستگی به وضع خاص آن جسم دارد، بنابراین اگر تأثیر در نزدیک بودن آن جسم پیش از تأثیرش در دور بودن از آن بوده، لازم می‌آید که بر آن فعل، نزدیک بودن و دور بودن جایز باشد، پس امری مجرّدِ روحانی نمی‌باشد، در این‌صورت هر فعلی که به مشارکت جسم و با واسطهٔ آن انجام می‌دهد، دارای وضع خواهد بود، بنابراین انعکاس نقیض (قضیه) انعکاس می‌یابد، یعنی: آنچه که دارای وضع نیست، محال و ممتنع است که به‌واسطهٔ جسم باشد، درحالی که نفس را وضعی نیست، در این‌صورت امکان ندارد که به‌واسطهٔ جسم پدید آید، پس فاعلِ نفس، در ذات و فاعلیّتش، از مادّه بی‌نیاز است.

بنابراین فاعلِ نفس ناطقه امری قدسی و مفارق از مادّه و علاقه و وابستگی‌های مادّه می‌باشد، خواه صورت باشد و خواه نفس دیگری، و این امرِ مفارق، نزد حکما به نام عقل فعال، و نزد پیشینیان و فیلسوفان ایرانی (خسروانیان) به نام «روان‌بخش» ـ به واژهٔ فارسی ـ نامیده می‌شود، و جهت نامیدنش به عقل اینکه: آن‌صورتی مجرد و به ذات خود برای ذاتش معقول می‌باشد، زیرا هر مجرّد از مادّه ـ چنانکه در مباحث عقل و معقول گفته آمد ـ لازم است که عاقلِ ذات خودش باشد، و اینکه تعقّلش مر ذات خود را، نفس وجود ذاتش باشد نه برای حضور صورت دیگری، پس ذاتش عقل و عاقل و معقول است.

و آن را به سه دلیل فعّال نامیده‌اند:

نخست آنکه موجِد و پدید آرندهٔ نفوس ما و خارج‌کنندشان از مرز عقلِ بالقوه به مرز عقلِ بالفعل می‌باشد.

دوم آنکه: آن از تمام وجوه بالفعل است و در آن چیزی بالقوه نمی‌باشد، و آن تمام معقولات و بلکه تمام موجودات ـ به‌وجود عقلیشان ـ می‌باشد، از این‌روی بر وی «فعّال» [1]

۱. فعال به معنی نسبت به فعل ـ نه مبالغهٔ فاعل ـ مانند تمّار و لبّان و امثال اینها. «سبزواری»

اطلاق کرده‌اند ـ به معنی مبالغهٔ در فعل ـ بنابراین هر عقلی فعّال است.

سوم آنکه: آن موجِد این عالم [۱] و مبدأ صور افاضه شوندهٔ از او بر مواد آنها می‌باشد.

اما بیان اینکه آن امر، اِلاهِ عالَم و واجب‌الوجود نیست آنکه: آن آخِر مفارقات عقلی است که در آن آمیزش با کثرت می‌باشد، درحالی که باری تعالی یکتا، و درنهایت عظمت و جلال است و نفوس، بسیار.

اگرگویی: چرا جایز نباشد که بعضی از نفوس، علت بعضی از نفوس دیگر باشند؟ مانند نفس پدر در پدید آوردن نفس فرزند؟

گوییم: پیش از این گفته آمد که: تأثیر نفس در چیزی با مشارکت وضع است، پس نفس را در چیزی که ـ با قیاس بدان ـ دارای وضع نیست تأثیری نمی‌باشد، و این بهتر از آن دلیلی است که ابن‌سینا در کتاب مباحثات (مشرقی) گفته: نفوس به‌واسطهٔ نوع باهم متحداند، پس اگر ما نفس را علّت وجود نفس قرار دهیم خالی از این نیست که یا واحد است و یا بیشتر از واحد، اگر واحد است یا این است که معیَّن است و یا اینکه غیر معیَّن؛ اوّلی محال است، چون یکی از دو متفق در نوع، سزاوارتر از اینکه علّت دیگری باشد ـ بدون عکس ـ نمی‌باشد؛ دومی هم محال است، چون معلولِ معیَّن، درخواست علّتِ معیَّن را دارد؛ امّا اگر کثیر و بیشتر از واحد باشد؛ آن‌هم باطل است، زیرا هیچ عددی از عدد دیگر سزاوارتر نیست، پس لازم است که مؤثر در یک

۱. این بنابر مشرب مشائیان است، زیرا نزد آنان فاعل نفوس و خارج کننده‌شان از قوه به فعل، عقل فعال است که مرادشان از آن عقل دهم می‌باشد و او نیز به فرمان الهی فاعل این جهان است، و گویند کدخدایی ـ یعنی تصرف در عالم عناصر ـ بدو واگذار شده است، اما نزد اشراقیان و مصنف قدس‌سره: فاعل نفوس انسانی و خارج کننده‌شان از قوه به فعل، رب‌النوع انسانی است، و مبادی صور انواع دیگر که در این عالم‌اند اصحاب انواع آنها هستند نه صاحب نوع انسانی و نه عقل دهم، زیرا آنان اگرچه قائل به طبقهٔ طولی عقول‌اند ـ چنانکه قائل به طبقهٔ عرضی‌اند ـ ولی طبقهٔ طولی را در مقدار معین مانند ده و یا بیست محدود نمی‌کنند، بلکه گویند انوار قاهره در مراتب تنزلات و برخوردها به نوری ضعیف می‌رسند که از آن نوری ساطع نمی‌شود، چنانکه در مراتب انوار حسی از نور مرتبهٔ اول و دوم و سوم... هست تا آنکه منتهی به نوری ضعیف می‌شود که از آن اصلاً نور ساطع نمی‌گردد، با اینکه انواع این عالم ـ خواه نفس باشد و خواه جسم ـ مستند به طبقه متکافئه (عرضی) می‌باشد نه طبقهٔ مترتبه (طولی) و مصنف قدس‌سره در مبحث معاد روحانی گوید: در هر نوعی از انواع کاینات ناگزیر از واسطه‌ای مناسب، از صور مجرد و جواهر عقلی می‌باشد، و آنان فرشتگان مقرب‌اند که نزد پیشینیان به ارباب انواع، و نزد افلاطونیان به مُثُل افلاطونی و صور الهی نامیده می‌شوند، پایان سخن مصنف، و این مراد از عقل فعالی که موجِد و خارج‌کنندهٔ نفوس از قوه، و صاحب نوع انسانی است می‌باشد.... **«سبزواری»**

نفس، تمام نفوس مفارق باشند و این محال است، زیرا کمتر از مجموع حاصل در زمان ما، در تأثیر مستقل است، چون مجموعی که قبل از زمان ما بوده، کمتر از این مجموع بوده و کافی بوده است، و وقتی که بعضی از آحاد مجموع کافی باشد، مجموع مؤثر نخواهد بود، چون امتناع توارد دو علّت مستقل را بر یک معلول دانستی، بنابراین تعلیل (بیان علّت) نفس به مجموع پیشین و به بعضی از آحاد آن ـ غیر بعض دیگر ـ امکان‌پذیر نیست، در این‌صورت استناد وجود نفس به چیزی از آن، ممتنع و محال است و همین مطلوب می‌باشد [۱].

زیرا این دلیل مبتنی بر اتحاد نفوس است در ماهیت، و نزد ما ـ چنانکه خواهد آمد ـ از حالات آنها است که از حیث انواع باهم تخالف دارند و آن، به‌سبب رسوخ مَلکات و اَخلاق مَلکی و یا شیطانی و یا حیوانی و یا درندگی می‌باشد، اگرچه در آغاز نشآت و سادگی ذاتشان قابل هیآت و علوم می‌باشند، پس اگر بعضی از نفوس ـ پس از خروجشان در برخی از مَلَکات از قوه به فعل ـ علّت بعض دیگر باشند، آنچه را که گفته لازم نمی‌آید.

۱. این عطف به چهارده سطر بالاست که: این بهتر از آن دلیلی است که ابن‌سینا... گفته. «م»

فهــارس

فهرست آیات

فهرست احادیث

فهرست اعلام و اصطلاحات